

School of Theology at Claremont



1001 1420886



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

COLLECTION INTERNATIONALE DE MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES
BIBLIOTHEQUE BIBLIOTHEK

ANTHROPOS

INTERNATIONALE SAMMLUNG ETHNOLOGISCHER MONOGRAPHIEN
DIRECTION P. W. SCHMIDT S. V. D.

TOM. III
BAND

2. FASC.
HEFT

DT
443
B6

Les Banyamwezi

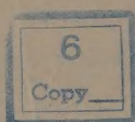
Peuple de l'Afrique Orientale

Par le

Rév. P. Fr. Bösch
des Pères Blancs



1930
MÜNSTER I. W.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG



0240T
5 N. 56

Lettre de Monseigneur Henri Leonard, Vicaire Apostolique de Tabora à l'auteur.

Mon chère Confrère.

En parcourant vos pages si intéressantes, j'ai constaté avec satisfaction que vous avez atteint, autant que la matière le comporte, le but que je vous avais indiqué, c'est-à-dire, arriver à connaître la mentalité des peuplades que nous avons à convertir, la matière première que nous avons à travailler. Vous méritez des félicitations, et c'est de tout cœur que j'ajoute les miennes à celles qui vous viennent d'ailleurs.

A votre arrivée en mission, vous n'avez pas tardé, comme moi, à éprouver le besoin de sonder à fond l'esprit et le cœur de ces Africains que nous appelons nôtres, parce que nous sommes auprès d'eux pour leur faire du bien. On les appelle des sauvages, mais c'est à tort, comme vous le montrez fort bien.

En arrivant dans un pays nouveau, auprès d'une peuplade primitive, le missionnaire est souvent porté à croire qu'il n'a qu'à prêcher l'Evangile, en exposant sa doctrine comme il ferait devant des enfants de son pays natal; il ne se rend pas suffisamment compte qu'il se trouve devant des auditeurs intelligents dont le cerveau est déjà garni d'idées bien arrêtées sur toutes sortes de choses, idées où tout n'est pas à condamner.

Et puis, l'homme est ainsi fait: chez autrui, on est porté à remarquer surtout les défauts et rien que les défauts; on se laisse, assez facilement, aller à vouloir jouer un rôle de policier ou de censeur, et, facilement, on s'imagine qu'il suffit de reprendre et de censurer pour corriger. On oublie trop que les âmes ne se laissent pas prendre de force; il faut les éclairer et les convaincre, et ainsi les porter à se donner d'elles mêmes.

Eclairer et convaincre une âme, n'est pas chose si facile que cela. Une âme, surtout celle d'une primitif de la brousse, c'est tout un labyrinthe où les sentiers sont aussi nombreux que tortueux, mystérieux et parfois déconcertants. Il s'agit de porter la lumière partout.

Il ne faut pas fermer les yeux sur ce qui est manifestement mauvais, mais le mal doit être examiné avant de songer à le condamner. Le mal, en effet, sans mélange de quelque bien, n'existe pas plus au monde que la perfection absolue. Vouloir l'extirper à l'aveugle, c'est s'exposer au danger de détruire en même temps le bien qui s'y trouve comme enchevêtré.

Le bien doit être laissé là où il existe; il ne demande qu'à être développé, perfectionné, et, au besoin, expurgé.

C'est dire qu'il faut se donner la peine d'étudier, de sonder, de mesurer et de peser. C'est ce que vous avez fait, mon chère Confrère. Encore une fois, je vous félicite, et je me félicite moi-même de vous y avoir encouragé.

Ce travail ne pouvait pas être fait en un jour; vous y avez consacré de longues années d'un pénible labeur. Sans doute, vous n'êtes pas arrivé à bout de tout, car un travail semblable n'est jamais achevé; mais le principal est fait. Nous pouvons dire désormais que nous connaissons nos Banyamwezi, nous sommes mieux préparés pour faire d'eux de bons chrétiens. Nous savons quels sentiers suivre dans le labyrinthe de leur mentalité. Vous avez mis à nu ces coutumes ancestrales qui, semblables à ces rochers de granit qui couronnent nos hauteurs, semblent rendre impossible la pénétration d'idées nouvelles. Désormais, nous savons qu'en penser, et nous savons où appliquer les leviers de la doctrine et de la charité chrétiennes, pour les faire disparaître ou les transformer.

Sans blesser votre modestie, je crois pouvoir dire que vous avez bien mérité de l'Eglise, de la civilisation et encore de la science.

Rome, le 30 Nov. 1926.

† Henri Leonard,
Vicaire Apostolique de Tabora.

Table des matières.

alinea

pag.

Introduction.

1— 38	I. Le pays et ses habitants	1—21
39—263	II. Croyances. Généralités	23—104
41— 84	A. La divinité	26
41— 75	1. Les croyances	26
76— 84	2. Le culte	39
85—111	B. <i>Misambwa</i> . — <i>Kwisenga misambwa</i> . Les an- cêtres et leur culte	43
85— 92	1. La Nature des ancêtres	43
93— 97	2. Les Etres mythologiques	45
98—105	3. Notion et Nature de l'Ame	47
106—111	4. La Vie future	49
112—157	C. <i>Mgilo et Mwiko</i> . Tabous	52
112—117	1. La Nature du Tabou en général	52
118—140	2. <i>Mgilo</i> . Tabous individuels	53
141—149	3. <i>Mwiko</i> . Tabous collectifs	60
150—157	4. L'origine des <i>mgilo</i> et des <i>mwiko</i>	67
158—263	D. Totem	70
160—178	1. Totem proprement dit	71
	a) Les salutations familiales <i>lugishi</i> pl. <i>ngishi</i>	71
	b) Les obligations totémiques	77
179—197	2. Animaux devenus totems par métamorphose des ancêtres	80
198—224	3. Animaux devenus totems par simple con- vention, sans aucun rapport avec le culte des ancêtres	86
225—253	4. Animaux <i>Maholero</i> . (Animaux devenus totems par consécration)	92
	Consécration du totem	95
	a) <i>Kulalikija maholero</i> (cérémonie de la veille au soir)	95
	b) <i>Kushikirija maholero</i> (solennité du matin)	96
254—263	5. <i>Maholero</i> inanimés	100

alinea		pag
264—433	III. L'organisation du culte des ancêtres	105—167
264—291	A. <i>Kigabiro</i> . Lieu du culte	108
292—329	B. <i>Shiseme sha kwisengera</i> (Ustensiles culturels)	115
	a) <i>Isonzo lyape</i> (la coupe blanche)	115
	b) <i>Luhe</i> (plateau)	115
	c) <i>Tukamba</i> (plat taillé dans unealebasse)	116
	d) Autres petits ustensiles	116
	e) <i>Ngonga ou Mikunga</i> (gourde de voyage)	117
	f) <i>Mafinga</i> (ustensiles à offrandes)	118
	g) <i>Ngabiro</i> (cruche à offrandes)	123
	h) <i>Makongolo</i> (reliques)	125
330—339	C. Matières offertes en sacrifice	127
340—345	D. Temps réservés au culte	131
346—365	E. Le sacerdoce	133
366—433	F. Diverses sortes d'actes culturels	141
366—379	1. <i>Kufupa</i> (Libations et bénédictions)	141
380—389	2. <i>Kwigabirija</i> (Offrandes de nourriture)	146
390—400	3. <i>Kufunga mashigo</i> (Sacrifices solennels sur les tombes royales)	149
401—417	4. <i>Kitambo</i> (Sacrifices sanglants des simples particuliers)	153
418—423	5. <i>Kudahya mana</i> (Sacrifices votifs)	159
424—433	Coup d'œil rétrospectif sur le culte	164
434—745	IV. La Magie	168—310
434—437	I. Notions préliminaires. Division du chapitre	168
438—458	II. <i>Mfumu</i> et <i>Bufumu</i> . Le magicien et son métier	169
459—474	III. Consultations divinatoires	180
475—479	IV. Sociétés secrètes ou corporations de ma- giciens	186
480—506	A. <i>Bayeye</i> . Charmeurs de serpents, <i>Ba- goyangi</i>	189
507—545	B. <i>Baswezi</i> . (Disciples de <i>Lyangombe</i>)	202
	Anéantissement du pays de <i>Wamala</i>	205
	Fondation de la secte	206
	Mort de <i>Lyangombe</i>	208
546—554	C. <i>Batema ngoko</i> ou <i>Bachemba ngoko</i> (Aruspices coupeurs de poules)	217
555	D. <i>Bagota</i> . (Corporation des matrones)	222
556—579	E. <i>Balogi</i> . (Sorciers et sorcières)	223

alinea		pag.
580—593	F. <i>Bakuba</i> ou <i>Bakonikoni</i> . (Antagonistes des sorciers)	233
594—598	G. <i>Basambo</i> . (Brigands, voleurs de profession)	239
599—608	H. <i>Masumbano</i> (Hommes-lions)	241
609—745	La magie en action	246—310
609—612	1. Rites expiatoires et analogues	246
609—612	A. <i>Kulahuluka</i> (Annulation d'une malédiction)	246
613—619	B. <i>Mbuli ya mlahi</i> (Annulation d'un serment)	248
620—621	C. <i>Mbuli ya kweja bulili</i> (Réparation d'un adultère)	251
622	D. <i>Mbuli ya bwihazi</i> (Réparation d'un meurtre)	252
623—625	E. <i>Ntama, Holo ya bahuni</i> (Réconciliation avec une sorcière)	252
626—632	F. <i>Kupeja mizimu</i> (Exorcisme)	253
633—668	2. Rites et remèdes préservatifs	257
633—644	A. <i>Lukago</i> (Poudres magiques)	257
645—647	B. <i>Mgogo</i> (Pot magique)	261
648	C. <i>Nsalago</i> (Tatouages magiques)	263
649—651	D. <i>Bugota wa mbula</i> (Remède pour faire la pluie)	263
652—660	E. <i>Kuzimya moto na kupegesa mpya</i> . (Feu nouveau)	265
661—664	F. <i>Kutimbolera shiliwa</i> . (Bénédiction des champs)	268
665—666	G. <i>Makile</i> (Préservatifs contre les parents)	269
667—668	H. <i>Makumbiko</i> et <i>Maholero</i> pour avoir des enfants	270
669	3. <i>Hirizi</i> (Amulettes)	272
670—671	4. <i>Chelu</i> et <i>Msholo</i> ou <i>mwakwe</i> . (Bons et mauvais présages)	274
672—692	5. Remèdes curatifs (Maladies mystérieuses et leur traitement)	276
673—674	A. <i>Kusalala magazi</i> (Sang gâté)	276
675—676	B. <i>Nsalasi</i> (Philtre)	277
677—678	C. <i>Nhandala</i> (Remède tiré de l'antilope de ce nom)	278

alinea		pag.
679— 684	D. <i>Kisalu</i> (Enfant censé anormal et dangereux)	279
685— 687	E. <i>Kubi na nsinza</i> (La verrue)	282
688— 689	F. <i>Kulilira lina lya gukuye nolo mamaye</i> . (Pleurs anormaux d'un enfant)	283
690— 692	G. <i>Mheko nolo Mhambo</i>	284
693— 719	6. Thérapeutique naturelle du <i>Munyamwezi</i> , toujours mêlée de magie	286
702— 704	A. Exemples de cures naturelles et magiques à la fois	289
	a) <i>Itimbola</i> (Cure d'eau chaude)	289
	b) <i>Mbira yungu</i> (Bain de vapeur)	290
	c) <i>Ifungu</i> (Remède contre le ténia)	291
705— 719	B. Maladies fréquentes et leur traitement	291
	a) <i>Manolo</i> : Pian, Framboisie	292
	b) <i>Ndubi</i> (Vérole)	293
	c) <i>Bamba</i> ou <i>Safula</i> (Maladie des vers)	293
	d) <i>Mbizi</i> (Lèpre)	294
	e) <i>Bubi</i> (Le mal, le grand mal)	296
	f) <i>Kaswende</i> (Syphilis)	296
	g) Maladies du foie et de la rate	297
	h) <i>Butabu</i> (Frénésie, aliénation mentale)	297
	i) <i>Luyovu</i> (Eléphantiasis)	297
	j) Autres maladies	297
720— 744	7. Pratique de la magie noire	298
721— 725	A. Sacrifices humains	298
726— 729	B. <i>Kutemera bukeru, kwitira nhera</i> (Vengeance magique)	301
730	C. <i>Inubo</i> (Onguent de la haine)	303
731— 736	D. <i>Lusumbo</i> (Piège)	303
737— 744	E. <i>Lutego</i> (Piège)	306
745	8. Que penser de la magie du <i>Munyamwezi</i> ?	310
746—1052	V. La Famille	311—446
747— 764	1. Tribu, <i>Luganda</i>	314
765— 790	2. Le village: <i>Limbuda</i> . — Le home: <i>Kaya</i>	324
791— 804	3. Vie familiale des <i>Banyamwezi</i>	339
806—1052	4. Le mariage: <i>Witozi</i>	348
806— 830	A. Notions préliminaires	348
	a) Généralités	348

alinea		pag.
	b) Consanguinité. Empêchements	351
	c) Achat des femmes: <i>Kukwa</i> , Rapt: <i>Kulehya</i>	355
831—902	B. <i>Le Kukwa</i>	361
	a) Demande en mariage	361
	b) Fiançailles: <i>Kukangira</i>	365
	c) Festin des entremetteurs dans la demeure de la fiancée: <i>Kulya bukombe</i>	368
	d) Festin des entremetteurs chez le fiancé	371
	e) <i>Kwikwera</i> . Débat public pour fixer la dot	372
	f) <i>Kwingira winga</i> . Contrat du mariage	375
	g) Déglutition de la bouchée. <i>Kulumiswa nhonge</i>	381
	h) Bénédiction et recommandations des pa- rents aux époux: <i>Kwihenda</i> ou <i>Kuhanwa</i>	386
	i) Le bain de soleil: <i>Kwotera isana</i>	389
	j) La corbeille nuptiale: <i>Kihinda</i>	389
	k) Corvées du mari chez le beau-père: <i>Kukera ha bukwiye</i>	391
	l) La poignée de mains: <i>Kusanja makono</i>	391
	m) <i>Walwa wa nhonge</i> . La bière des bouchées	392
	n) La bière des semences: <i>Walwa wa mbiu</i>	393
	o) Comment est dépisté le serpent: <i>Ku- komya nzoka</i>	394
	p) Prix d'extradition: <i>bugabu</i>	395
	q) Refus de manger: <i>Kugila</i>	398
903—921	C. Le rapt: <i>Kulehya</i>	400
922—957	D. Autres sortes de mariages	406
	a) <i>Le Kubola</i>	406
	b) La donation du soi: <i>Kwiteneka</i> ou <i>Kwifira</i>	406
	c) Légitimation du fait accompli: <i>Kwe- gera nda</i>	407
	d) La mise en gage: <i>Kwenja</i>	409
	e) L'entrée dans la maison d'un autre: <i>Kwingira</i>	411
	Le don d'une hôte: <i>Kumpa mgeni</i>	411
	Sorte de Lévirat	411
958—992	E. Particularités propres aux mariages des <i>Basumbwa</i>	417

alinea		pag.
	a) Mariages entre enfants	417
	b) Noces d'un jeune homme: <i>bwenga bwe msumba</i>	418
	1. Mariages par enlèvement	418
	2. Mariage avec dot: le <i>Kukwa</i>	420
	a) Fiançailles	420
	b) Célébration de la noce = <i>Kusun-gana bwenga</i>	421
	c) Cérémonies accomplies dans la cour, <i>Myanya zya ha lubuga</i>	423
	d) Initiation: <i>Kutindikwa</i>	424
	e) Enlèvement des charges: <i>Kutwi-kulula</i>	426
	f) La Bénédiction: <i>Kufuhulwa</i>	427
	g) La poignée de main: <i>Kupamya maboko</i>	428
993—1052	F. Divers	428
	a) Le divorce: <i>Kulekana</i>	428
	b) Polygamie = <i>Kupalika</i>	432
	c) L'adoption = <i>Kwizuja</i> = (se faire cuire les aliments)	436
	d) Le pacte du sang = <i>kunwana</i>	437
	e) Esclavage domestique = <i>Busese</i>	440
1053—1119	VI. Vie familiale intime	447—489
1053—1058	1. <i>Budito</i> (Grossesse)	449
1059	2. <i>Bubyazi</i> (Enfantement)	452
1060—1061	3. <i>Kugusa mabere</i> , ou <i>kusuwa</i> (Purification des seins)	453
1062—1065	4. <i>Kwita lina</i> (Imposition d'un nom)	455
1066—1071	5. <i>Kufumya mwana</i> (Première sortie de l'enfant, son apparition comme citoyen)	459
1072—1074	6. <i>Bulezi</i> (Allaitement)	463
1075	7. <i>Kwisamula, kwera meno</i> (Dentition)	464
1076—1079	8. Particularités propres aux jumeaux	465
1080—1095	9. Education des enfants	468
1096—1098	10. <i>Kufa Lufu</i> (La Mort)	479
1099—1106	11. <i>Kutaga</i> (Enterrement)	481
1107—1111	12. <i>Kulira</i> (Deuil)	484
1112—1119	13. <i>Kugaba ngoma</i> (Mort des rois)	487

alinea		pag.
1120—1191	VII. Droit indigène	491—521
1120—1126	A. Organisation sociale	493
1127—1133	B. Election des rois	496
1134—1146	C. Couronnement des rois	498
1147	D. <i>Batemiwa</i> , Rois vassaux	503
1148—1149	E. <i>Benekili magunguli</i> Chefs de provinces	504
1150—1168	F. <i>Kiyangulire</i> Justice, tribunaux	505
1169—1173	1. <i>Nzigu</i> Vendetta	511
1174—1178	2. <i>Kusaba</i> Droit de propriété	513
1179	3. Droit de faire des contrats: ventes, achats	515
1180	4. Elevage des bestiaux. Coutumes réglant la garde des troupeaux	516
1181	5. Droit d'héritage	517
1182—1191	6. Droit de guerre (<i>Bulugu, ichimu,</i> <i>kichimire</i>)	518
1192—1222	VIII. La Morale	523—542
1192—1196	A. La réalité de la Morale chez les <i>Banyamwezi</i>	525
	B. Les Doctrines morales	528
1197—1198	1. Obligations envers Dieu	528
1199—1200	2. Obligations envers l'Etat	529
1201—1202	3. Obligations envers la Famille	530
1203—1205	4. Obligations envers les autres indi- vidus	531
1206	C. La Pratique morale	534
1207	1. Autorité et Justice	534
1208—1210	2. Vérité et Probité	535
1211—1213	3. Position de la femme et de l'enfant	537
1214—1221	4. La Vie sexuelle	538
1222	5. Conclusion	542

I.

Le pays et ses habitants.

Le pays et ses habitants.

1. Quand on étudie les ouvrages des grands explorateurs parlant du *Bunyamwezi*, on se demande, non sans embarras, quelle est l'hypothèse la plus probable parmi toutes celles qui ont été émises sur l'origine de la signification du mot, *Bunyamwezi*.

2. Tout le monde est d'accord sur la signification littérale du mot; on s'accorde à traduire *Bunyamwezi* par „Pays de la Lune“. Ainsi donc les *Banyamwezi* seraient les Habitants du pays de la Lune. C'est sur l'origine de ces mots „*Bunyamwezi*, *Banyamwezi*“, que l'accord n'existe pas.

3. D'après LIVINGSTONE (Dernier Journal, tome II), le nom de *Banyamwezi* ou Hommes de la Lune viendrait d'un bijou en ivoire ayant la forme d'une demi-lune que ces gens portent au cou: arrivant dans ces pays et en prenant possession, ils auraient dit: „Nous sommes les hommes du bijou de la lune.“ Nous trouvons cette hypothèse très invraisemblable. Le bijou en question est appelé „*Kirumbi*“; il est fait avec des dents d'éléphants ou d'hippopotames; autrefois il était beaucoup en usage, paraît-il; maintenant il devient de plus en plus rare. Le mot *Kirumbi* n'a rien de commun avec le mot *Mwezi* qui veut dire Lune. *Banyamwezi* ou, littéralement, „Enfants de la Lune“, ne peut donc pas se traduire par „Enfants du *Kirumbi*“.

4. Une autre hypothèse prétend tirer l'origine de ce nom des „Montes Lunae“ mentionnées dans „*Ptolemaei orbis*“ sur une carte de l'Afrique remontant à l'an 130 après J. Chr.; elles y sont placées aux environs du 11^o degré de latitude Sud. Cette même hypothèse se base encore sur la configuration donnée à l'Afrique Orientale par des cartes portugaises qui portent la date 1596. Mais cette opinion suppose que la dénomination en question est d'origine locale ou indigène, qu'elle vient des *Banyamwezi* eux-mêmes. Or ceux-ci le nient formellement; ils disent que le nom de *Banyamwezi* leur est venu des gens de la côte orientale. Entre eux, ils dénomment chacun d'après le nom de sa tribu. En parlant de leurs pays, ils n'emploient pas davantage le mot *Banyamwezi*, lequel, du reste, n'est qu'une dénomination générale et vague: personne ne pourra

vous dire jusqu'où vont les limites de ce prétendu pays qu'on s'obstine à appeler ainsi.

5. BAUMANN a saisi cette difficulté et c'est pourquoi dans son ouvrage „Durch Massailand zur Nilquelle“, il apporte des modifications à l'hypothèse précédente; mais il ne veut pas renoncer aux „Montes Lunae“ des anciens. Il avoue que le nom ne vient pas des indigènes eux-mêmes, mais des gens de la Côte; il pense que les Arabes et les Waswahili ont eu connaissance des „Montes Lunae“; ne connaissant rien de précis sur l'intérieur du continent, ils auraient trouvé tout naturel de désigner par ce nom, si vénérable à cause de son antiquité, l'une des contrées les plus importantes de cet intérieur mystérieux.

L'hypothèse, même ainsi transformée, n'est pas exempte de difficultés et ces difficultés nous semblent être infranchissables. Ni le „Ptolomaei orbis“, ni les cartes portugaises ne parlent d'un pays de la Lune, mais seulement de „Montagnes de la Lune“, et celles-ci sont placées plus au Sud que l'Unyamwezi actuel.

De plus, il nous semble un peu hardi de supposer que les Arabes et les Waswahili aient eu connaissance de ces vieux ouvrages géographiques: combien d'hommes instruits en Europe en ont eu connaissance dans les siècles passés? Comment les Arabes et les Waswahili même instruits y seraient-ils parvenus?

BAUMANN trouve naturel qu'on ait donné ce nom vénérable à celui du pays de l'intérieur dont les habitants avaient dépassé en célébrité ceux des toutes les autres contrées. Mais comment ont-ils pu avoir cette célébrité puisque tout l'intérieur de l'Afrique était inconnu? BAUMANN lui même affirme que depuis quelques dizaines d'années seulement les Banyamwezi allaient jusqu'à la Côte; et c'est du reste ce que les indigènes disent eux-mêmes. Les vieux nous disent qu'à l'époque de leur jeunesse, rares étaient les hommes qui avaient vu la Côte. Les rares individus pouvaient-ils faire un grand nom à leur pays d'origine?

6. Dans l'ouvrage „Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ost-Afrika“ de JUSTUS STRANDES, on lit à la page 97: „On ne peut pas prouver que les villes côtières de l'Est-Africain aient entretenu des relations suivies avec l'intérieur du continent. Parmi les documents qui remontent aux premières expéditions portugaises vers l'Orient on trouve la seule indication dans ce sens qui existe: c'est un passage de la Géographie de DUARTE LOPEZ. Il y

est dit que les royaumes de Kilwa, Mombasa et Melinde s'étendent, à l'Ouest vers l'intérieur, jusqu'au grand Empire Monemugi, et que l'Empereur de ce pays vit en paix avec les susdites villes, dans le but d'avoir accès à la Côte et d'écouler son commerce“.

Il n'est guère probable que ce grand Empire soit identique avec notre *Bunyamwezi* actuel, qui se trouve si loin dans l'intérieur, derrière le „Grand Fossé africain“, et dont les frontières, par conséquent, ne pouvaient pas s'étendre jusqu'aux royaumes de la Côte. Le mot *Monemugi* semble être plutôt une déformation du mot *Munamgi* qui signifie chef de maison, chef de famille. De plus, il est permis de croire qu'à cette époque la situation n'était guère meilleure dans l'intérieur qu'à la Côte, que de grands Empires ne pouvaient pas exister dans l'intérieur, alors qu'à la Côte, les royaumes les plus célèbres, comme Kilwa, Mombasa, Melinde, n'étaient guère que de petites chefferies sans grande importance.

7. Mais d'où viendrait les noms de *Banyamwezi* et de *Bunyamwezi*?

Sous le nom de *Banyamwezi*, on désigne aujourd'hui les populations qui demeurent à l'Ouest du „Grand Fossé“, entre le lac Victoria-Nyanza au Nord et le fleuve Ugalla au Sud, jusqu'au Buzinja et au Buha à l'Ouest.

8. Il n'est pas facile de préciser de quel pays sont venus les Banyamwezi ni de déterminer l'époque à laquelle ils ont immigré dans celui qu'ils occupent actuellement. Quand on les questionne sur ce sujet, ils répondent avec beaucoup de laconisme: „Nous ne savons pas écrire, nous n'avons pas, comme les Européens, des livres qui nous renseignent; nos pères et nos ancêtres ne nous ont rien laissé à ce sujet, nous sommes ici, voilà tout; depuis combien de temps sommes nous ici, nous n'en savons rien; nous ne savons pas d'où sont venus nos ancêtres, peut-être ont-ils été créés ici-même por *Liwelelo* (Dieu).“

Pourquoi les appelle-t-on *Banyamwezi*? Ils n'en savent rien non plus: c'est leur nom et cela leur suffit. Ce ne sont pas des questions semblables qui sont de nature à émouvoir nos „Enfants de la Lune“ si insouciantes par nature; ils trouvent ridicule ou au moins parfaitement inutile de s'occuper de telles choses qui pour eux n'ont aucun intérêt. Ils sont les enfants les plus heureux de la nature, sans préoccupations et sans soucis: probablement nulle part ailleurs au monde, n'a été suivie fidèlement que par eux la

parole du divin Maître: „Ne vous préoccupez pas du lendemain.“

9. Les diverses peuplades qui occupent le Banyamwezi, du moins celles qui sont au Centre et à l'Ouest, ne semblent pas, comme pense LIVINGSTONE, être venues de la Côte Orientale, des environs de Mombasa. Il est plus facile de démontrer qu'elles sont venues de l'Ouest et du Nord-Ouest. Plusieurs vieillards m'ont affirmé que leur pays d'origine est celui de *Bukanga*, sur les rives du Lac Albert; ce dernier est appelé par les indigènes *Lwita-nzige*, Tueur de sauterelles. Ordinairement les sauterelles sont poussées par le vent dans le Lac et y périssent. La plupart prétendent que leurs ancêtres sont venus de l'Ouest, du pays appelé *Buha*.

Cette dernière affirmation n'est pas en contradiction avec la précédente. Après avoir quitté les rives du lac Albert ou *Lwita-nzige*, les émigrants peuvent avoir séjourné longtemps dans le Buha. Cette ligne de migration leur est du reste très vraisemblablement commune avec les Batûssi. Opprimés par les Batûssi, les Banyamwezi auront cherché à échapper à leur domination et se seront retirés à leur arrivée.

Certains ont prétendu qu'un Ruhinda a vécu vers le commencement du 18^e siècle. Le dernier prince de ce nom est mort il y a environ 70 ans. Ce nom *Ruhinda* semble venir du verbe Kirundi *Kuhinda*, qui veut dire dominer, exercer la domination. En effet, Ruhinda a soumis une longue série de pays, lesquels cependant après sa mort, se sont de nouveau rendus indépendants.

10. Si l'on compare les langues, les us et les coutumes des habitants de toutes les contrées situées dans la partie occidentale du *Bunyamwezi*, on trouve des similitudes qui ne peuvent guère s'expliquer que par une origine commune. Ainsi, chez plusieurs, on trouve la coutume suivante: au moment de leur couronnement, les sultans reçoivent un autre nom, différent de celui qu'ils portaient jusque là; les mêmes noms reviennent dans un ordre déterminé et invariable. Cette coutume existe également chez les Batûssi et probablement elle a pris son origine chez eux. On pourrait citer mille autres exemples de coutumes qui sont communes aux Batûssi et aux Banyamwezi.

11. Dans le *Bushirombo*, le premier sultan ou *Mwami* est appelé *Makaka*; son successeur s'appellera *Ndega*. Chez les Batûssi du

Burundi, ce sont quatre noms au lieu de deux, qui se succèdent ainsi dans un ordre invariable. Le premier prince est appelé *Ntare*; son successeur immédiat s'appellera *Mwezi*; le suivant, *Mutaga*; ensuite viendra *Muambutsa*. Puis la même série recommencera avec le nom de *Ntare*. Ici nous ne nous occupons que du nom du deuxième prince, *Mwezi*, pour baser une hypothèse. Au moment où les Banyamwezi quittaient l'Occident pour venir dans le pays qui est maintenant le leur, c'était peut-être un nommé *Mwezi* qui se trouvait à la tête des Batûssi. Ainsi, c'était tout naturel d'appeler *Bana-Mwezi* (enfants ou sujets de *Mwezi*) ces immigrants venant de l'Ouest. De cette sorte le mot *Mwezi* n'aurait plus le sens de Lune, mais il désignerait simplement un roi des *Batûssi*. D'autre part, le mot *Mwezi* n'était connu dans les langues Bantu que pour signifier la Lune; la confusion se fit tout naturellement. Tout en voyant dans les *Banyamwezi* des „Sujets de *Mwezi*“, on se mit à les appeler „Enfants de la Lune“.

12. Je trouve cette explication plus fondée que les trois hypothèses signalées plus haut, basée qu'elle est sur des données historiques et ethnographiques qui sont communes aux *Banyamwezi* et aux peuples qui les avoisinent à l'Occident. A cela il faut ajouter que pendant longtemps de nombreux sultanats des *Banyamwezi* étaient restés sous la domination des *Batûssi*, ainsi tous les sultanats situés en pays de *Bassumbwa* (les plus occidentaux parmi les peuplades de *Banyamwezi*) et même un certain nombre de sultanats des pays de „*Birwana*“, (plus au centre). Je crois même qu'il n'est pas exact de dire, comme certains, que les *Basumbwa* ont définitivement secoué le joug des *Batûssi*: je suis plutôt d'avis qu'aujourd'hui encore ils sont leurs humbles sujets. Les familles régnantes dans tous les pays de *Basumbwa* et dans plusieurs pays des *Birwana* sont descendants des princes batûssi. Il serait plus exact de dire que dans les pays des *Banyamwezi*, la race régnante des *Batûssi* s'est tellement mélangée avec des races étrangères que le type de *Banyamwezi* a fini par prédominer. C'est dire que le pouvoir est resté réellement dans la famille des princes batûssi et que jamais leur joug n'a été secoué. Du reste, même des indigènes affirment qu'ils sont tous des descendants des *Batûssi*: ils disent avoir perdu leur type primitif par le mélange avec d'autres peuplades. Quant à moi, je trouve cette opinion soutenable.

13. Si nous admettons l'explication que je viens de donner de l'origine de *Banyamwezi* et de leur descendance des *Batûssi*,

alors nous avons en même temps l'explication du nom *Bunyamwezi* qui a été donné au pays habité par les „Sujets du *Mwezi*“. En effet la plupart des pays sont dénommés, presque sans exception, d'après les noms de leurs habitants : pour cela il suffit de remplacer le mot *Mwana* (enfant), par le préfixe *Bu* qui sert à désigner un pays, une contrée. Et alors nous avons le mot *Bunyamwezi*, dans le sens de „Pays de *Mwezi*“, et non dans celui de „Pays de la Lune“, comme on est porté à dire et à interpréter d'après le génie des langues Bantu.

14. Cependant, quelque raisonnable que soit l'explication que je viens de donner, et quoiqu'elle ait une base historique et ethnographique, je crois pouvoir la laisser de côté pour en admettre une autre plus simple et plus raisonnable, et pour cela je me base uniquement sur la façon de parler des indigènes.

Les *Banyamwezi* sont les Occidentaux par rapport aux peuples de la Côte: il semble donc tout naturel de les appeler tels. Partout existe l'habitude de dénommer les peuples d'après leur position géographique; dans leurs relations entre eux, ils ne se dénomment pas autrement. Ils parlent toujours de „*Basukuma*“ (habitants du Nord), de „*Banakiya*“ (habitants de l'Est), de „*Badakama*“ (habitants du Sud), de „*Banyamwezi*“ (habitants de l'Ouest). Cette dernière dénomination a été changée en „*Banyamwezi*“. La nouvelle lune est visible à l'Ouest comme le soleil se lève à l'Est: L'Ouest, c'est le côté de la Lune.

Les Occidentaux sont donc les „Hommes du côté ou de la direction de la Lune“.

Demandez à quelqu'un quelle est la direction (le côté ou le point cardinal) de la Lune, „*Kilunga cha Mwezi he*“; il vous montrera sans hésiter l'Ouest.

Ainsi entendu, ce nom de „*Bunyamwezi*“ est relatif, et son origine ne peut venir que de l'Est, c.-à-d. de la Côte.

Cette dénomination ne s'applique pas uniquement aux habitants du *Bunyamwezi* qui nous occupe; dans d'autres pays on entend parler de *Banyamwezi* (habitants du *Bunyamwezi*), et cela toujours à cause de la position géographique de la région que ces peuplades occupent. „On trouve des *Banyamwezi* ainsi compris près d'*Iringa*. — Dans le pays du *Turu*, la population des régions orientales s'appelle „*Alimi*“, mot qui veut dire „Enfants du soleil levant“ plutôt que „cultivateurs“, comme certains pensent; dans le même pays du *Turu*, ceux qui habitent vers l'Ouest s'appellent

Banyamwezi. Les premiers sont des „Orientaux“ par rapport aux autres, et ceux-ci sont des „Occidentaux“ par rapport aux premiers. — Dans la langue de *Bagogo* l'Occident s'exprime par le mot „*Mwezi*“. Cette dernière explication résout la question sans faire intervenir les Montagnes de la Lune, ni les Arabes; elle correspond à la façon de penser et de parler des indigènes; elle explique tout sans accumuler les difficultés.

15. Plusieurs explorateurs ont trouvé dans les mots *Bunya-mwezi* et *Banyamwezi*, des difficultés, parce qu'ils ne se rendaient pas bien compte de la particule *nya*. En les analysant, nous avons, en *kiswahili*, *U-nya-muezi*, et en *kiruana* *Bu-nya-muezi*.

Le préfixe *U* ou *Bu* sert à désigner des noms de pays ainsi que des noms collectifs.

La particule *nya* pourrait venir du „*Kiha*“ c.-à-d. de la langue usitée dans le pays de *Buha* ou *Uha*; elle donne au mot qui suit le sens du génitif: en français on la traduit par la préposition *de*.

Muezi veut dire „Lune“ et au sens figuré, Ouest ou Occident.

Le tout veut dire: Pays de la Lune ou Occident.

Pour désigner les personnes, on remplace *U* ou *Bu* par le préfixe personnel *M* ou *Mu*, dont le pluriel est *Wa* en *kiswahili* et *Ba* en *kirwana*: il est employé pour désigner des personnes.

En voilà assez pour ce qui est de la question des noms: nous savons ce qu'il faut entendre par *Bunyamwezi*, c.-à-d. l'Occident, et par *Banyamwezi*, c.-à-d. les Occidentaux.

16. Pour décrire avec précision les frontières du territoire des *Banyamwezi* nous n'avons aucune base solide, car le pays de *Bunyamwezi* comme tel, c.-à-d. comme l'Occident n'existe par en soi, il existe seulement par rapport à d'autres pays situés plus à l'Est.

Si l'on prend pour bases les langues parlées par les indigènes, alors il faut étendre le *Bunyamwezi* bien au-delà des limites de l'ensemble des régions qui généralement et officiellement sont appelées de ce nom collectif, il faut l'entendre, dis-je, tant vers l'Est que vers le Nord et vers le Sud.

De même, si nous nous basons sur les parentés des peuplades, sur leurs origines ou descendances, nous n'avons que des hypothèses plus ou moins fondées, souvent difficiles à prouver. — Il serait difficile de prouver que toutes les peuplades du *Unyamwezi* sortent d'une même souche et ne forment qu'un seul peuple.

Faut-il donc nous occuper de chaque peuplade et de chaque contrée à part? Alors le *Bunyamwezi* sera morcelé en un très grand nombre de petits pays ayant chacun son nom exclusivement propre, mais alors nous n'aurons plus un *Bunyamwezi*: nous aurons des sultanats ou royaumes, très petits pour la plupart; nous aurons aussi des régions plus vastes englobant chacune un certain nombre de ces royaumes et dont les dialectes, quoique différents quant à la prononciation, sont cependant apparentés entre eux: nous aurons les pays des *Basukuma* au Nord (*Busukuma*), ceux des *Birwana* au Centre (*Bwirwana*), ceux des *Basumbwa* et des *Bafyoma* à l'Ouest (*Busumbwa*), et ceux des *Badakama* ou *Bagaraganza* au Sud (*Budakama*). Tout cela fait partie de ce qu'on est convenu d'appeler *Bunyamwezi*.

BAUMANN compte également, et avec raison, les *Bakonongo* au Sud du fleuve *Ugalla*, parmi les *Banyamwezi*. — Si enfin nous y ajoutons encore les *Bakimbu*, comme du reste les indigènes eux-mêmes font, alors nous obtenons un territoire qui va du lac *Rukua* au lac *Victoria-Nyanza*, du *Buha* au *Bugogo*, du *Lussuwi* au „Grand Fossé“.

17. Ces frontières ainsi fixées donnent, au point de vue géographique, un territoire assez uniforme et déterminé, avec des limites naturelles bien précises.

La limite Nord est formée par le *Victoria-Nyanza*; la limite Sud par le *Rukua*; au Nord-Est nous avons les *Massai* jusqu'à la plaine de l'*Ibembere*; à l'Est, le Grand Fossé, au Sud-Est les pays de *Busangu* et d'*Iringa*; la frontière Ouest est formée par les plateaux de l'*Ujipa*, d'*Ubende*, d'*Uvinza*, d'*Ujiji* et du *Buha* avec prolongement jusque dans le *Lussuwi* ou *Bussuwi*.

Ce pays ainsi limité forme un immense haut-plateau assez ondulé, s'élevant jusque vers 1300 mètres au-dessus de la Mer, et par ailleurs assez uniforme.

18. Ce qui frappe surtout dans cet immense territoire, c'est l'absence complète de rivières. Ne parlons pas du *Mlagarazi* qui mène vers le *Tanganika* les eaux du *Buha* et en grande partie celles du *Burundi*, car il ne compte pas comme fleuve du *Bunyamwezi*, il en forme seulement la frontière. Par ailleurs, nous ne trouvons pas une seule rivière qui mérite vraiment ce nom.

Pendant la saison des pluies „*Masika*“, qui commence mi-novembre et qui finit en mai, se forment quelques rivières et fleuves

périodiques, qui deversent dans le *Tanganika*, surtout par le *Mlagarazi*, la plus grande partie des eaux qui se ramassent dans les bas-fonds.

Parmi les plus considérables de ces cours d'eau périodiques sont, au Sud, *Rungwa* avec le *Piti* qui conduisent les eaux du *Bukimbu* vers le lac *Rukwa* lequel n'a lui-même pas d'écoulement. Depuis de nombreuses années, ce Lac est en voie de dessèchement; toute sa partie septentrionale n'est qu'un marais.

Le *Katuma* avec son affluent, le *Msagina* venant du *Bukonongo*, et le *Msadia* qui draine l'*Ufipa*, se jettent également dans le *Rukwa*.

Une chose remarquable dans cette partie du *Bunyamwezi*, c'est la source d'eau chaude de *Zimba (Pimbwe)*: la population des environs n'a pas d'autre eau potable, mais cette eau a cela de particulier et de désagréable qu'elle noircit les dents. En 1912, à l'occasion d'un tremblement de terre assez fort, cette source s'est obstruée et a cessé instantanément de couler, ce qui obligea les indigènes ainsi que les missionnaires à porter leurs pénates à trois lieues de là. Plus tard la source a reparu.

Dans le Centre, on compte plusieurs affluents du *Mlagarazi*: l'*Ugalla* qui à sa source s'appelle *Nkurulu*, et qui, avant de se jeter dans le *Mlagarazi*, prend le nom de *Sindi*, parcourt successivement les pays de *Bugala*, *Bugunda*, *Bukumbi* et *Buvinga*; dans le pays de *Bugala*, il reçoit les petits affluents appelés *Mzima* et *Mtambo*. Plusieurs explorateurs aiment à donner l'*Ugalla* comme limite méridionale du *Bunyamwezi*.

D'autres affluents du *Mlagarazi* viennent de la direction du Nord. C'est d'abord l'*Igombe* (nom qui signifie grand fleuve): il prend sa source dans le pays de *Bussongo* et coule en serpentant dans la direction S.-O. pour aller se jeter dans les marais du *Mlagarazi* appelés *Manyika*. Le long de son cours il reçoit l'affluent *Kwande* qui vient du Nord et qui donne son nom au pays où il a sa source.

Dans les mêmes marais *Manyika* vient se jeter un cours d'eau assez fort en temps de pluie, qui descend du *Msalala* à travers *Bukune*, *Bulungwa*, *Bushyetu*, *Bulebe* et *Bubagwe*.

Toujours dans les mêmes marais viennent aboutir le *Mikonga* et le *Mtindi* qui forment une partie de la limite occidentale du *Bunyamwezi*.

Le *Wala* prend sa source au *Bugunda*: de là il se dirige vers le Nord, traverse le *Bunyanyembe* et va submerger la vallée de l'*Ibembere*; finalement il se jette dans le lac *Eyassi*. Avant d'y arriver cependant, il reçoit les eaux que lui amène la *Manyonga*: cette rivière vient du N.-O.; elle a pour affluent le *Shinyanga*, le *Tungu*, le *Semu* et le *Suba*.

A travers les pays du *Busukuma* coulent vers le Nord et se déversent dans le *Victoria-Nyanza*, le *Moame* et le *Simiyu*.

19. Durant la saison des pluies, ces cours d'eau périodiques charient des masses d'eau très considérables, durant la saison sèche ils disparaissent complètement. De juillet à décembre on peut traverser le *Bunyamwezi*, d'un bout à l'autre, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, sans rencontrer le moindre ruisseau d'eau courante: cette saison sèche s'appelle *Kipwa*.

Ce qu'on rencontre fréquemment, ce sont des flaques d'eau au niveau du sol, et des trous d'eau plus profonds, où les indigènes vont chercher leur eau potable. En général, un indigène ne boit jamais une eau claire et limpide, il recherche toujours une eau légèrement blanche, couleur de lait délayé, et contenant de la terre argileuse en solution: c'est cette eau qu'il préfère: toute eau claire lui paraît insipide et saumâtre; il ne la trouve bonne que pour prendre des bains.

Nulle part dans tout le *Bunyamwezi* on ne trouve des puits creusés, des fontaines avec quelques constructions pour les préserver contre les impuretés des alentours: naturellement je ne parle pas des missions ni de quelques centres européens. L'indigène se contente de creuser des trous en forme d'entonnoirs ou de cratères aux endroits où les nappes d'eau souterraines se ramassent: à mesure que la nappe d'eau baisse, on approfondit le trou, parfois jusqu'à 4—5 mètres: c'est là que les femmes vont puiser. Il prend cependant quelques précautions pour que l'eau soit conservée pure. L'absence de puits l'oblige parfois durant la saison sèche d'aller puiser son eau très loin. D'ailleurs, avec quoi construirait-il des puits? Il n'a pas d'instruments requis pour cela.

Malgré le manque de cours d'eau et de sources, une véritable disette d'eau est rare, elle ne se fait sentir que durant les années les plus pauvres en pluies. Il y a des régions qui n'ont jamais l'eau suffisante, mais généralement, ces régions sont inhabitées. Avec des machines pour creuser, on trouverait de l'eau partout.

20. Aux époques des cultures, les pluies sont généralement suffisantes, quoique parfois elles ne soient pas très abondantes. En moyenne elles donnent 800—900 millimètres d'eau, et cela peut suffire, ordinairement les récoltes arrivent à maturité. Elles sont surtout menacées durant la deuxième moitié de janvier et au commencement de février, car à cette époque de l'année, il y a régulièrement une courte saison sèche qui dure quelquefois jusqu'à vingt jours. Quand cette sécheresse dure trop longtemps, ou bien quand elle arrive à un moment où les champs ne sont pas encore suffisamment cultivés, ou si les semailles ne sont pas assez avancées pour pouvoir résister à la sécheresse, ces dernières souffrent alors beaucoup.

Cette petite saison sèche devient surtout dangereuse dans les régions où l'on ne cultive pas assez de manioc: généralement cependant, elle n'est que locale: le pays a suffisamment de nourriture pour pouvoir en exporter d'une région dans une autre. Les vraies famines restent quand même toujours possibles, mais elles sont imputables surtout au sans-souci habituel de l'indigène, bien plus qu'au réel manque de pluies. Plus tard nous parlerons plus au long de la question de l'agriculture.

21. Les voyages durant la saison des pluies sont extrêmement pénibles et désagréables. Dans les bas-fonds appelés *Mabuga*, on rencontre à chaque instant de grandes flaques d'eau qu'il faut traverser. Alors aussi les cours d'eau périodiques sont remplis et parfois débordent; il faut les passer non sur des ponts, car les ponts manquent, mais en passant par l'eau; sur les routes plus fréquentées seulement, on trouve des canots indigènes, consistant simplement en arbres creusés.

Pendant la saison des pluies, les routes des caravanes et les chemins indigènes se transforment souvent en de vrais ruisseaux où il faut patauger jusqu'aux genoux. Certaines plaines sont alors absolument infranchissables, entre autres celles qui portent les noms d'*Ibembere*, *Manyika* et les grands *Mabuga*, basfonds, au nord de *Msalala*.

22. Les routes des caravanes, c.-à-d. les chemins plutôt larges sont assez rares jusqu'ici. Souvent le travail qui est consacré à les entretenir ne fait en réalité que les détériorer, les indigènes n'ayant aucune idée d'un chemin européen. Chaque année on fait des progrès nouveaux, mais bien des années s'écouleront avant que nous ayons de véritables routes.

Par ailleurs, il n'y a que les simples sentiers des indigènes, étroits et tortueux, — soit dit en passant, ces sentiers seraient moins mauvais et rendraient les communications plus faciles, si les chefs indigènes y veillaient un tant soit peu: il suffirait de faire enlever les branches mortes et troncs d'arbres qui tombent parfois en travers, comme de faire abattre une fois par an les petites brousses épineuses qui les envahissent.

23. La seule voie ferrée est la ligne centrale qui va de *Dares-salam* à *Kigoma* et qui traverse le *Bunyamwezi* de l'Est à l'Ouest. Avant la guerre, un embranchement à cette voie avait été tracé de *Tabora* à *Kahama*, et de là, d'un côté jusqu'à *Mwanza*, de l'autre côté jusqu'au confluent de la *Kagera* avec le *Ruvuvu*: déjà les travaux d'exécution étaient bien avancés.

24. Le *Bunyamwezi* est un Haut plateau, nous l'avons déjà dit, mais ce plateau n'est pas toujours plat. On n'y trouve pas de hautes montagnes, mais beaucoup de collines rocheuses parfois assez considérables, répandues en zig-zag un peu partout, de sorte que le plateau du *Bunyamwezi* est passablement accidenté.

25. Jusqu'ici le *Bunyamwezi* n'a pas fourni grand' chose en fait de trésors du sous sol, minéraux ou autres; cependant le moment n'est pas encore venu de donner un jugement adéquat et définitif sur ce sujet: bien des trésors jusqu'ici cachés pourront se révéler encore. Peu de sondages ont été faits dans le passé en dehors des travaux de forage, le long de la ligne du chemin de fer, lesquels ont eu pour but de trouver de l'eau.

On a trouvé de l'or dans la partie Nord du territoire qui nous occupe: à *Sekenke* les travaux d'exploitation avaient sérieusement commencé quand la guerre a éclaté et donnaient, paraît-il, un résultat satisfaisant.

Des minerais de fer se rencontrent fréquemment, souvent presque à la surface du sol; dans les pays de *Busumbwa* et de *Buzinjä*, les forgerons indigènes les exploitent dans la mesure des commandes qui leur arrivent: ils fabriquent surtout des pioches, des lances et des flèches.

Dans les collines rocheuses dont le pays est parsemé, le granit prédomine; on en voit des blocs énormes ayant jusqu'à 20 et 30 mètres de diamètre: parfois on les voit superposés les uns sur les autres, et alors ils forment dans la crête des collines des ciselures grandioses qui méritent d'être vues.

La chaux abonde dans la région du *Turu*, ailleurs elle ne fait pas complètement défaut, mais elle n'existe qu'à l'état de menue caillasse dans les terrains sédimentaires des plaines et des bas-fonds.

Rare est également la terre argileuse pouvant servir à la fabrication de tuiles et de briques: c'est avec beaucoup de peine qu'on en a trouvé pour faire la construction de la Mission de *Bushi-rombo*. Les potiers et les potières indigènes cependant en trouvent assez pour leur petite industrie; ils connaissent les bons endroits et savent faire des mélanges très bien combinés pour obtenir une excellente qualité.

Un peu partout il y a du mica, mais jusqu'ici on n'en a pas trouvé des couches assez riches pour couvrir les frais d'une exploitation.

Le bassin du *Mlagarazi* semble être riche en sel: les indigènes de la région de *Bulungwa* en font une exploitation assez intense avec un profit considérable: c'est un excellent passe-temps pour la saison sèche.

Les forêts couvrent la plus grande partie du territoire, les régions cultivées, *Mahara*, ne forment que des oasis. Aussi le bois de chauffage est partout en abondance. Il faudrait un bon botaniste pour classer et reconnaître les produits de nos brousses et forêts. Parmi les nombreuses essences qui s'y coudoient, plusieurs donnent un bois excellent pouvant servir pour la menuiserie comme pour les constructions; l'unique difficulté à se le procurer, c'est le transport. L'habitude qu'ont les indigènes de mettre chaque année le feu aux hautes herbes, cause énormément de dégâts.

En somme, pour le moment, toute la richesse du sol est renfermée dans l'agriculture indigène et dans l'élevage des bestiaux. Pour entreprendre des cultures considérables, les bras manquent: aux époques de l'année où l'on en aurait le plus besoin, impossible d'en avoir, alors chacun cultive pour soi.

L'élevage est menacé de plus en plus par la mouche *Tsétsé* qui se répand partout; la peste bovine existe dans toutes nos régions à l'état endémique. Si l'on ne peut trouver de remède efficace contre ces deux maux, la ruine de l'élevage est inévitable.

26. Quel jugement porter sur le climat? Les avis sont divers et quelque peu contradictoires: on entend des exagérations tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. On ne peut pas dire que le climat est des meilleurs: déjà parceque nous vivons dans un

pays tropical, nous n'avons pas l'avantage des températures variées suivant les saisons; la variété manque: toujours il fait chaud et la chaleur est à peu près toujours la même, ce qui produit un effet débilitant sur la nature.

Cependant la température n'est pas excessive à l'ombre; elle ne monte guère plus haut que 30° centigrade; la nuit, le thermomètre descend à 17°, 16° et même 15°. Les nuits sont donc agréables, parfois fraîches.

Partout il y a des moustiques, donc partout il faut prendre certaines précautions pour se préserver contre la malaria et contre l'hémoglobinurie. Partout également on trouve la tique dont la morsure produit la fièvre récurrente. Les moustiques et les tiques sont des hôtes très désagréables et on peut dire des ennemis extrêmement redoutables pour l'Européen: le corps de l'indigène leur résiste mieux parce que plus habitué à leur cohabitation.

Moins dangereux, mais presque aussi désagréables sont d'autres petits ennemis, je veux dire les chiques (*pulex penetrans*), appelés par les indigènes du nom de *funza*; ces bestioles aiment beaucoup à se loger sous les ongles des doigts et des orteils, et à y déposer leurs oeufs, ce qui cause une douleur vive et parfois des plaies qui sont difficiles à guérir.

Les plus grandes souffrances pour l'Européen viennent moins du climat que de certaines privations forcées auxquelles la plupart ne sont pas habitués: avec le temps on s'y fait. Pour assainir le pays, le gouvernement aurait à faire des dépenses énormes, et malgré tout, cela ne peut se faire que peu à peu. Et du reste, même dans les circonstances actuelles, il y a encore moyen de trouver des endroits sains et agréables pour y établir des demeures. Plus loin nous reviendrons sur l'état sanitaire des indigènes.

27. Au point de vue politique et administratif, le territoire du *Bunyamwezi* est divisé en deux districts ayant chacun un centre ou chef-lieu où réside l'administration européenne: *Muanza*, au Nord; *Tabora*, au Centre. Ces districts sont eux-mêmes subdivisés en sous-districts. Le Sud forme une partie du district de *Kasanga*: quelques parties de l'Est rentrent dans les districts de *Dodoma* et de *Kondoa*.

Au point de vue purement indigène, le gouvernement du pays incombe à des chefs noirs. Le *Bunyamwezi* comprend un nombre très considérable de sultanats ou royaumes, *Machalo*, dont

chacun ne compte pas toujours 2000 habitants, certains en comptent cependant au delà de 100.000.

A la tête de chaque *Chalo* se trouve un sultan ou roi (*Mtemi*, *Mwami*) dont le pouvoir est héréditaire. Les subdivisions du *Chalo* s'appellent *Magunguli*; à la tête de chaque *igunguli* se trouve un chef qui porte le nom de *Mwanangwa*, pl. *Banangwa*.

Le seul district de *Tabora* comprend environ 90 *Machalo* ou royaumes de grandeurs ou superficies inégales, mais aucun d'entre eux n'a une étendue considérable.

28. Ce premier chapitre ayant pour but de servir d'introduction à ce qui sera dit dans la suite, il reste à le terminer en donnant encore quelques généralités sur la population.

Tous les habitants de ce que nous appelons *Bunyamwezi* ont des dialectes faisant partie du système de langues appelées *Bantu*. Tous les dialectes qui en font partie désignent les hommes par le mot *Bantu* pluriel de *Mtu* ou *Muntu*.

Ce serait grandement inexact cependant de dire que toutes les peuplades qui parlent un de ces dialectes *Bantu* forment une seule et même race: on distingue au contraire toute une foule de races et de tribus entièrement étrangères l'une à l'autre, non seulement par l'origine, mais encore par les coutumes et par de nombreuses autres particularités.

29. Quoique ces différentes peuplades comptent toutes parmi ceux qu'on est convenu d'appeler „Nègres *bantu*“, rien ne force à croire que leur origine soit commune à toutes et que toutes aient suivi la même voie pour arriver dans les contrées qu'elles occupent aujourd'hui.

Les termes employés par les indigènes eux-mêmes pour se distinguer les uns des autres, une tribu d'une autre, sont empruntés aux quatre points cardinaux (*Kilunga*, pl. *Shilunga*). Ils s'appellent mutuellement Orientaux (*Banakiya*), Occidentaux (*Bana-Mweri*), Méridionaux (*Ba-Dakama*), Septentrionaux (*Ba-Sukuma*), suivant la situation géographique des uns par rapport aux autres. Il y a aussi les Centraux, mais cette dernière dénomination n'est pas empruntée à l'orientation géographique des régions, mais au dialecte qui y est parlé; ces Centraux s'appellent eux-mêmes *Birwana*, leur langue est le *Kirwana*.

Il n'y a pas de frontières bien déterminées à séparer ces peuplades l'une de l'autre. Les vieux eux-mêmes ne sont pas d'accord entre eux quand il s'agit de vous dire jusqu'où va au juste leur contrée; et cela se comprend puisque le nom d'une peuplade ne désigne que sa position géographique par rapport à celle d'une autre.

30. Cela explique les inexactitudes et les lacunes que l'on constate souvent sur les cartes géographiques. Ce qui rend ces cartes défectueuses, ce sont les noms de personnes, de chefs indigènes surtout, qui sont mis à la place des noms de pays et d'endroits. Les chefs se succèdent les uns aux autres dans un même endroit, ils ne portent pas tous le même nom, tandis que les noms de royaumes et localités qu'ils gouvernent ne changent pas.

Nous venons de dire tout-à-l'heure qu'il n'y a pas de frontières fixes à séparer une peuplade d'une autre: c'est que souvent une seule peuplade comprend un certain nombre de royaumes ou de sultanats. Chaque royaume a ses limites naturelles bien connues de tout le monde; ce sont des collines, des plaines, des rivières, qui portent des noms bien connus et ces noms ne changent jamais. Chaque *igunguli* ou subdivision de royaume a encore ses limites naturelles et fixes.

Basées sur de telles données précises et invariables, les cartes seraient claires et faciles à consulter.

31. Le type du *Munyamwezi* (sing. de *Banyamwezi*) n'est pas vilain; certains le trouvent même beau.

Le type septentrional, chez les *Basukuma*, est moins fin. Les plus beaux se trouvent dans la tribu des *Alimi* qui habitent la région du *Turu*.

Les habitants du Nord sont moins grands, mais d'une structure très solide; les autres sont d'une taille moyenne, les tailles élancées sont rares.

Dans l'âge de la jeunesse, les membres sont d'une élégance et d'une souplesse parfaites. Quoique moins fins que ceux du *Mtûssi*, les traits du *Munyamwezi* sont plus nobles que ceux de beaucoup d'autres noirs. En général, il est assez peu lippu, sa bouche est bien proportionnée, ornée généralement de deux rangées de dents blanches, comme de l'ivoire; son nez est modérément épaté; sous son front large luisent deux yeux noirs, vifs, intelligents et de grandeur moyenne. La peau est de couleur bronze à teinte plus ou moins foncée.

32. Les „Enfants de la Lune“ sont vaniteux et tiennent beaucoup à leur beauté. Ils s'appliquent à bien soigner leur corps par des bains fréquents, des onctions, des massages et des exercices, surtout à l'âge où l'on songe à entrer en ménage. On cherche surtout à plaire par de beaux pieds, on les tient propres et l'on cherche à en bien faire voir les contours du dessous où la peau devient presque blanche à force d'être frottée. Dans les mêmes années de jeunesse, on tient à avoir une belle chevelure; l'art de la frisure n'est pas inconnu par ici, on s'applique à tracer sur la tête toutes sortes de dessins parfois élégants.

La vanité des filles de la Lune ne le cède en rien à celle de leurs soeurs blanches: elles mettent tout en oeuvre pour flatter cette passion favorite. Pour cela elles ne disposent pas d'autant de moyens que ces dernières, mais elles obtiennent au moins autant de succès.

33. Souvent elles portent au cou quelques perles en cuivre de fabrication indigène, enfilées, sur un collier très fin, lequel consiste simplement en deux ou trois crins provenant d'une queue de vache; d'autres fois, ce sont des perles en verre, blanches de préférence; sur le dos, attachée au collier, elles laissent pendre une houppe ou frange en étoffe de couleur. Sur leur cou d'ébène cela fait un effet aussi beau que si c'étaient de réelles perles précieuses. Les actrices du monde civilisé ne mettent pas plus d'élégance à porter des bijoux d'un prix fabuleux.

34. Mesdames et mesdemoiselles les *Banyamwezi* portent en outre des anneaux aux pieds, lesquels naturellement ne sont ni en or ni en argent; quand ils sont en cuivre ordu en forme de spirale, leurs heureuses propriétaires sont au comble du bonheur. Mais ces bijoux de grand prix ne sont pas accessibles à toutes les bourses: c'est pourquoi les moins fortunées en portent de moins précieux, il est vrai, mais dont le prix vient de ce qu'ils sont de leur propre fabrication.

Les gros crins d'un noir luisant qui proviennent de la queue de la girafe, sont très recherchés pour la fabrication des colliers et des bracelets. Même des brins d'herbe fine, des fibres de palmier, à défaut d'autre chose, servent au même but et contribuent pour leur part à satisfaire la vanité.

35. Toujours pour se rendre beau, on se fait des tatouages, mais en réalité cela défigure la beauté naturelle au lieu de l'aug-

menter; mais allez discuter sur les goûts et les couleurs! Le *Munyamwezi* n'a pas de tatouages particuliers comme marque distinctive de sa race: ce sont surtout les jeunes filles qui en font usage; sur les hommes on n'en voit que rarement. Ces marques de beauté consistent en des lignes noires qui vont, le long des tempes, de haut en bas; une autre, plus large, va depuis le milieu du front jusqu'au bout du nez; on en voit aussi sur la poitrine, sur le ventre, sur le dos, et même autour des différentes articulations des genoux, des pieds et des poignets.

Avec un couteau bien aiguisé, on fait de légères incisions le long de la ligne tracée d'avance; sur ces incisions saignantes, on frotte la sève d'une plante appelée *Lumambe*, mélangée avec du noir de fumée: cette sève acide cause d'abord une plaie très douloureuse, mais après cautérisation, elle maintient dans la peau la couleur luisante du noir de fumée.

36. L'unique marque que le *Munyamwezi* porte comme signe distinctif de sa race c'est le *Muanzalima* ou *Mpanansa* ou encore *Kubanga meno*, qui veut dire „taille des dents“. Les nègres du Congo taillent et liment également leurs dents, mais d'une façon qui diffère beaucoup de celle qu'on voit par ici. Le Congolais lime en pointe toute la rangée des incisives de la mâchoire supérieure, et c'est ce qu'on appelle *Kusonga meno*. Le *Munyamwezi* ne fait que limer une brèche entre les deux incisives du milieu de la même mâchoire supérieure. C'est une marque de beauté comme une autre, hommes et femmes la portent indistinctement.

Pour faire l'opération, on se sert de préférence d'une lime; mais on n'en trouve pas toujours, alors on se contente d'une pierre. Cela ne va pas sans douleur, mais on n'y fait pas attention, il faut bien que la vanité soit satisfaite. C'est à l'âge de dix ans environ que cette opération se fait, à un âge plus tendre elle n'est pas praticable, les dents n'auraient pas suffisamment de force, il y aurait danger de les arracher et l'effet visé ne serait pas produit, bien au contraire. On ne donne pas cette marque de beauté aux enfants de sang royal, c'est, dit-on, pour les distinguer des autres.

Le *Munyamwezi*, comme du reste tout nègre, prend un grand soin de ses dents: souvent il les nettoie et les frotte avec un bâtonnet d'un bois tendre et filamineux appelé „*Swaki*“; il commence par en bien mâcher le bout pour en faire une sorte de brosse.

37. Les pages qui précèdent n'ont d'autre but que de présenter au lecteur le personnage que nous nous proposons d'étudier.

Nous voulons essayer d'entrer dans la psychologie de „l'Enfant de la Lune“: nous allons donc l'accompagner dans tout le cours de sa vie, depuis son berceau (quelque primitif qu'il soit ce berceau) jusqu'à sa tombe, et nous essaierons de saisir au juste ses pratiques religieuses et superstitieuses comme aussi tous les autres actes de sa vie qui peuvent nous faire voir sa mentalité.

C'est là un sujet où il est plus facile d'énoncer des affirmations que d'en prouver la vérité. Vouloir n'y chercher que ce qu'à priori on croit devoir y trouver, ce serait s'exposer à s'enfoncer de plus en plus dans des préjugés sans fondement.

Nous ne nous laisserons donc pas guider par des idées préconçues d'avance; nous relaterons la vérité telle que nous la découvrirons sous nos pas, la vie religieuse et morale des *Banyamwezi*. Quand nous serons arrivé au bout de notre travail, nous ne prétendons pas avoir dit le dernier mot, car le chemin qui mène à la vérité complète est rempli de difficultés très grandes, parfois presque insurmontables. Du moins aurons-nous ouvert la voie à d'autres qui viendront après nous: ils rectifieront nos erreurs et ils mettront en pleine lumière ce que nous n'aurons fait qu'entrevoir. Finalement la tâche du Missionnaire auprès des *Banyamwezi* sera facilitée et c'est là avant tout notre but.

38. Nous allons donc essayer de pénétrer aussi profondément que possible dans la vie psychologique de ce peuple primitif que nous appelons *Banyamwezi*; nous passerons en revue tous les us et coutumes d'une façon aussi claire et aussi précise que possible. Et tout d'abord nous allons parler de sa religion et de ce qu'on pourrait être tenté de confondre avec elle. Nous passerons en revue ses croyances religieuses, puis ce qu'on est convenu d'appeler tabou et totem, enfin nous verrons en détail ses pratiques religieuses. Cela nous amènera à parler de la magie, car, en cette matière également, il faut se garder de voir religion là où il n'y en a pas.

II.

Croyances. Généralités.

Croyances des *Banyamwezi*.

39. C'est une chose délicate et difficile que d'avoir à écrire sur la religion de peuples primitifs. Dans de telles questions plus encore que dans toute autre, l'écrivain est exposé à se laisser influencer par l'éducation qu'il a reçue, par sa propre personnalité et par des idées préconçues. Il nous est difficile de nous assimiler la mentalité d'un peuple ou seulement de nous en rendre compte à fond dès lors qu'elle est loin de concorder avec nos idées religieuses. Je veux essayer cependant de présenter la religion du *Munyamwezi* sous un jour aussi clair que possible.

40. C'est une erreur fondamentale d'admettre que la religion des primitifs n'est autre chose que du polythéisme ou du panthéisme, de l'idolatrie ou du fétichisme. Dernièrement, je m'entretenais avec des indigènes et leur parlais de polythéisme et d'idolatrie qu'on dit exister chez d'autres peuples que chez eux. Un vieux m'interrompit et me dit: „Père, cela ne peut pas être vrai et réel: vous autres Européens avez mal compris la chose, concluant de la pluralité des noms à la pluralité des divinités“. Cette réponse fut vraiment une parole d'or dans la bouche d'un nègre sans culture; j'y adhère complètement. Souvent j'avais exprimé des doutes sur l'existence réelle du polythéisme, mais jamais je n'avais eu le courage d'exprimer ma pensée aussi carrément que mon vieux nègre la sienne.

Le *Munyamwezi* n'est ni polythéiste, ni panthéiste, ni idolâtre; il n'a ni idoles, ni fétiches dans le vrai sens du mot.

A. La divinité.

1. Les croyances.

41. Dans un ouvrage sur le D. O. A., le capitaine FONCK exprime une opinion personnelle à lui et en soi très superficielle sur les croyances des indigènes de l'Afrique Centrale et sur les connaissances qu'ils ont de Dieu. A la page 339 il s'exprime ainsi: „Presque partout on admet comme Etre suprême une créature toute puissante, un Dieu appelé souvent *Muungu* dont on se fait des idées plus ou moins obscures. On ne peut pas le voir ni le reconnaître. C'est lui qui fait tout: sa volonté s'accomplit, on craint sa colère. La vénération qu'on a pour Dieu et pour les esprits, la croyance qu'on a en leur existence, ont sans doute leur origine dans la crainte inspirée par d'énigmatiques puissances naturelles qui sont censées terroriser et châtier les hommes“.

Regardons-y d'un peu plus près et voyons si la théologie du *Munyamwezi* ne nous fournit pas quelque chose de plus précis.

42. Donnons tout d'abord toute la nomenclature qu'il emploie dans son langage quotidien pour désigner Dieu.

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. <i>Aliho.</i> | Celui qui est, qui existe. |
| 2. <i>Lyaliho.</i> | Celui qui a toujours existé: ou le Grand Etre. |
| 3. <i>Katabi.</i> | Le Façonneur. |
| 4. <i>Likatabi.</i> | Le Grand Façonneur. |
| 5. <i>Katema.</i> | Le Dominateur. |
| 6. <i>Likatema.</i> | Le Grand Dominateur. |
| 7. <i>Katonda.</i> | Le Créateur. |
| 8. <i>Likatonda.</i> | Le Grand Créateur. |
| 9. <i>Kazyoba.</i> | Le Soleil. |
| 10. <i>Likazyoba.</i> | Le Grand Soleil. |
| 11. <i>Kubé.</i> | Celui à qui tout est soumis. |
| 12. <i>Kubé nyabangwe.</i> | Le Grand Souverain Seigneur. |
| 13. <i>Kubé nyangasa.</i> | Le Souverain Seigneur et Fondateur. |
| 14. <i>Lukubé.</i> | Le Grand qui a tout sous lui. |
| 15. <i>Libangwe.</i> | Le Fondateur de qui toutes choses tiennent leur existence. |
| 16. <i>Linyabangwe.</i> | Le Grand Fondateur. |
| 17. <i>Likongwa.</i> | Le Trompeur. |
| 18. <i>Likubala.</i> | Le Grand qui donne l'existence à tout. |
| 19. <i>Lilyo.</i> | Celui qui est là. |

20. <i>Limi.</i>	Le Soleil.
21. <i>Lingalu.</i>	Le Transformateur.
22. <i>Linyangalu.</i>	Le Grand Transformateur.
23. <i>Linze.</i>	Celui qui est l'univers.
24. <i>Kulanga Lyuba.</i>	Celui qui dirige le Soleil.
25. <i>Lyen' ilo.</i>	Celui-là!
26. <i>Lyuba.</i>	Le Soleil.
27. <i>Malunguja.</i>	Celui qui prend soin.
28. <i>Limalunguja.</i>	Le Grand qui prend soin.
29. <i>Matunda.</i>	Le Créateur.
30. <i>Limatunda.</i>	Le Grand Créateur.
31. <i>Mdimi.</i>	Le Gardien.
32. <i>Limdimi.</i>	Le Grand Gardien.
33. <i>Mgalizi.</i>	Le Bienfaiteur.
34. <i>Limgalizi.</i>	Le Grand Bienfaiteur.
35. <i>Mlezi wiswe.</i>	Notre Educateur.
36. <i>Limlezi.</i>	Le Grand Educateur.
37. <i>Msumbi.</i>	Le Créateur.
38. <i>Limsumbi.</i>	Le Grand Créateur.
39. <i>Mulungu.</i>	Celui qui prend soin, qui opère des miracles.
40. <i>Muungu.</i>	" " " " " " " "
41. <i>Limlangu.</i>	Le Grand " " " " " " " "
42. <i>Ngasa.</i>	Celui qui coordonne, arrange.
43. <i>Linyangasa.</i>	Le Grand qui coordonne, arrange.
44. <i>Mwenekili.</i>	Le Possesseur, le Maître.
45. <i>Lyenekili.</i>	Le Grand Possesseur, le Maître.
46. <i>Nyahiguta.</i>	L'Insatiable.
47. <i>Seba.</i>	Le Maître, le Grand.
48. <i>Sita.</i>	Le Fabricateur.
49. <i>Lisita.</i>	Le Grand Fabricateur.
50. <i>Sungulwa.</i>	Celui qui récompense, le Distributeur.
51. <i>Lisungulwa.</i>	Le Grand Distributeur.
52. <i>Uwe.</i>	Lui.
53. <i>Welelo.</i>	L'Univers: celui qui est tout.
54. <i>Liwelelo.</i>	Le Grand Univers.
55. <i>Kengelo.</i>	Le Surveillant.

43. Quiconque entend ou lit cette série si nombreuse de noms ou de titres, surtout s'il n'est pas en état d'en établir le sens étymologique, pourrait être tenté facilement d'y voir une pluralité de divinités: et de fait, pendant longtemps même des missionnaires

s'étaient arrêtés à cette opinion. J'ai entendu parler de divinités bonnes et de divinités méchantes, de divinités supérieures et de divinités inférieures; moi-même j'ai cru longtemps qu'il en était ainsi, jusqu'à ce que finalement une étude plus approfondie m'eut mis cette question si importante au clair. A des centaines de questions et d'objections que j'ai faites à toutes sortes de personnes, j'ai toujours et invariablement reçu pour réponse: tous ces noms ne désignent qu'un seul et même Etre.

44. Le *Munyamwezi* ne prétend pas avoir un Dieu comme étant son Dieu exclusivement à lui seul: dans son Dieu, il reconnaît le même Etre suprême que d'autres peuples voisins désignent sous d'autres noms.

Il ne reconnaît pas davantage quelque dualisme, c.-à-d. l'existence d'un principe premier bon et d'un principe premier mauvais, d'une divinité bonne et d'une divinité mauvaise. De l'existence d'un tel dualisme, il n'a pas le moindre soupçon. Il ne connaît qu'un seul Etre suprême, toujours le même.

45. Des missionnaires attribuaient autrefois, et certains attribuent encore maintenant au *Munyamwezi* une conception du monde dans un sens matérialiste et panthéiste: ils sont amenés à cette conclusion par le sens premier de certains mots qui désignent l'Etre suprême, comme, par exemple, *Welelo* (univers), *Limi* (soleil) et qui, selon eux, ne peuvent pas avoir d'autres sens, ne peuvent pas être expliqués autrement.

Quant à l'indigène, il nie et répudie carrément une telle interprétation; il rit quand on lui prête l'idée d'un monde matériel qui serait son créateur, alors que ce monde a son origine en Dieu, le seul Créateur.

46. S'il appelle Dieu d'un nom qui s'applique aussi à un être matériel et créé, il l'explique et dit qu'il l'applique non à l'être créé, à l'effet, mais à la cause, à la *causa efficiens* de cet être. S'il donne à Dieu le nom de l'univers ou du soleil, c'est pour exprimer son omni-présence et sa grandeur, non pour confondre le Créateur avec la créature. Ce sont les attributs de Dieu qu'il exprime par des noms si beaux et si significatifs.

47. On peut remarquer que bon nombre des appellations qui désignent Dieu commencent par le préfixe *Li* qui, placé devant un substantif, sert à exprimer une idée de grandeur: c'est quelque

chose comme un pluriel de majesté. Ainsi le mot *Mdimi* (gardien, pasteur) devient *Limdimi* (le Grand Gardien, le grand pasteur, le gardien par excellence).

Ces appellations de Dieu commençant par le préfixe *Li* sont employées beaucoup plus fréquemment que les autres, surtout quand les mêmes mots servent également à désigner des êtres créés.

Egalement le préfixe *Ma*, employé couramment pour exprimer une idée de pluriel, placé devant un nom de Dieu, ne lui donne qu'un sens de pluriel de majesté, et non pas celui d'une pluralité d'êtres.

48. Nous allons donner en abrégé le sens étymologique des différents noms donnés à la Divinité. De là déjà nous pourrions tirer un jugement sur la croyance que le *Munyamwezi* a en Dieu, sur les connaissances qu'il en a.

(1) *Aliho*. Ce mot est formé du verbe auxiliaire *Kuli* (être) et du suffixe *ho*; il signifie „Celui qui est, Celui qui existe“. Avouons que cette appellation est très juste, très bien choisie pour désigner Dieu.

(2) Le moi *Lyaliho* est, en *kisumbua*, le temps parfait du même verbe auxiliaire et veut dire „Celui qui fût“. Il exprime très bien l'éternité de Dieu.

Le même mot peut signifier également „Le Grand qui existe“. Pris dans ce sens, c'est le mot *Aliho* avec le préfixe *Li*.

(11—14). Les mots *Kubé* et *Likubé* expriment la même idée que les deux précédents „Celui qui est“. Comme eux, ils viennent du verbe auxiliaire *Kubi*. *Likubé likatundirwe*, Celui qui est n'a pas été créé.

(9—10). Le mot *Kazyoba*, *Likazyoba* désigne proprement le soleil matériel: souvent il est employé pour désigner Dieu, le Soleil par excellence. Le même mot avec quelques variantes existe dans d'autres dialectes: *Jua* (*Kiswahili*), *Jua* (*Kigogo*), *Nzuba* (*Kin-Iramba*), *Izuba* (*Kirundi*), *Njuba* (*Kiganda*), *Rua* (*Kichagga*), *Yeowa* (*Kimbugwe*) etc. etc.

(3—4). *Katabi* et *Likatabi* viennent du verbe *Kutaba*, qui veut dire ériger, ceindre, circumligare. *Ngasa* et *Linyangasa* viennent du verbe *Kugasa* qui a à peu près le même sens que *Kutaba*. Ainsi ces quatre noms font allusion à la toute-puissance de Dieu.

Le mot *Katabi* sert aussi à désigner une plaine située au S.-O. de *Burwira*, lequel nom semble venir à cette plaine d'une

croyance superstitieuse. En employant ce mot, il faut prendre garde de ne pas s'induire en erreur et de ne pas en induire d'autres. Dans les tournures du langage indigène, le sens est toujours précisé par le contexte; avec nos tournures européennes cela devient plus difficile.

(5—6). Les noms *Katema* et *Likatema* du verbe *Kutema* (dominer, régner), veulent dire „Le Dominateur, le Grand Roi“.

Les noms *Katonda*, *Likatonda* (7, 8), *Matunda* et *Limatunda* (29—30) expriment tous l'idée de Créateur, du verbe *Kutunda*, créer. Ce verbe exprime exactement le sens de notre mot „créer“. L'indigène n'accorde qu'à Dieu seul la force créatrice. Continuellement il a en bouche le nom *Matunda* ou *Limatunda*, le Créateur, le Grand Créateur. Quand quelqu'un ment, on se moque de lui en disant: toi, tu sais créer ce qui n'existe pas, c.-à-d. inventer. Jamais le mot *Matunda* n'est donné à une créature, on ne le prononce qu'avec un grand respect. D'autres noms employés pour désigner Dieu sont parfois donnés à des créatures, même à des hommes, comme celui de *Kubé* et autres, le nom *Matunda* jamais. *Libangwe*, *Linyabangwe* (15) „Celui qui commence“, vient du verbe *Kubangula* qui veut dire „être le premier à faire quelque chose“, et, par conséquent, évoque l'idée de créer.

Likongwa (17) veut dire „Trompeur“ du verbe *Kukonga*, tromper. Ce nom est employé de préférence quand on veut dire que Dieu a appelé quelqu'un de cette vie à l'autre; il nous a donné la vie comme un trompeur, pour nous la reprendre.

Likubala (18) du verbe *Kubala*, être le premier à cultiver un champ, défricher.

Lilyo (19) et *Lyen' ilo* (25). C'est le pronom personnel Lui avec le préfixe *Li*, et v^uait dire: „Lui le Grand“.

Limi (20), *Kazyoba*, *Likazyoba* (9—10), servent proprement à désigner le soleil; employés comme noms de Dieu, ils expriment sa grandeur et son activité.

Lingalu et *Linyangalu* (21—22) viennent du verbe *Kugalula* transformer et veulent dire le „Grand Transformateur“.

Linzé (23) veut dire l'espace et exprime l'omni-présence de Dieu.

Lulanga lyuba (24), du verbe *Kulanga*, instruire, diriger, appeler, *Lyuba*, le soleil; ce qui donne le sens: Celui qui dirige le soleil.

Mdimi, Limdimi (31—32), le Gardien, le Gardien par excellence, le Conservateur.

Mgalizi (33) du verbe *Kugalira*, faire un riche cadeau; donc le Bienfaiteur, le Donateur.

Mlezi (35), du verbe *Kulela*; élever, éduquer; donc: le Nourricier.

Msumbi (37), du verbe *Kusumba*, créer: le Créateur. Cependant l'action de *Kusumba* ne semble pas réservée à Dieu comme celle de *Kutunda* (v. 7—8, 29—30).

Mulungu, Muungu (39—41). Le sens précis de ce mot est difficile à distinguer. Certains pensent que ce mot veut dire „Celui d'en haut“. Cette explication ne me semble pas vraisemblable: je n'ai pu la faire admettre par aucun nègre. Pourquoi y aurait-il une relation entre *Muungu* et *Mbingu*, qui veut dire firmament? Peut-être à cause de la terminaison *ngu*? Mais pourquoi alors la même terminaison ne donnerait-elle pas un sens analogue à d'autres mots? Personne n'a sans doute osé affirmer qu'il y a quelque chose de commun entre, v. g. *mungu* (porc-épic), *chungu* (pot en terre), *Mungu* (calebasse) ... et le mot *Mbingu* (firmament).

Les indigènes *Birwana* et *Basumbwa* prétendent que le mot *Muungu* n'est pas d'origine *Kiswahili*, ils revendiquent le mot comme étant de leur langue et disent que le *Kiswahili* se l'est approprié. Dans l'intérieur, on prononce *Mulungu* ou *Limulungu*. Peu importe du reste que l'origine première du mot se trouve dans l'une ou l'autre de ces langues, puisque toutes appartiennent à la famille des langues bantu. Mais puisque probablement le Bantu est venu de l'Ouest vers l'Est et non de l'Est vers l'Ouest, ce mot *Mulungu* peut être considéré comme appartenant aux dialectes de l'intérieur. Un indigène me dit que le mot *Mulungu* vient du verbe *Kulunguja*, qui veut dire soigner, réchauffer: s'il en était ainsi *Mulungu* voudrait dire „Celui qui prend soin de tout“. Toutefois cela me semble peu vraisemblable.

Plus logiquement peut-être pourrait-on faire venir ce mot de *Kulunga*, qui veut dire être parfait, être bien réussi, et lui donner le sens de „Le Parfait“.

Un autre accent donne au verbe *Kulunga* le sens actif, et ainsi *Mulungu* voudrait dire: „Celui qui fait bien tout ce qu'il fait“.

Dans les langues des *Alimi* et des *Bagogo*, peuples voisins de celui des *Banyamwezi* plus vers l'Est, et dans des dialectes

du *Budakama* au Sud, le mot *Mulungu* (pl. *Alungu*), sert à désigner les ancêtres défunts. Pourrait-on y chercher le sens d'Esprit? Dans aucune langue bantu je n'ai trouvé un substantif ayant exclusivement et d'une façon claire le sens d'esprit. Cependant, s'il en était ainsi, ce mot surtout avec le préfixe *Li* voudrait dire „Le Grand Esprit“.

Presque partout dans nos régions, les missionnaires ont choisi le mot *Muungu* pour désigner le vrai Dieu. Leur choix a-t-il été vraiment heureux? A ne considérer que le sens étymologique, d'autres noms auraient pu être choisis de préférence.

Certains préférèrent le mot *Mungu* à cause de son préfixe personnel *Mu*: à quoi il faut remarquer que ce préfixe au singulier appartient également à une autre classe de mots qu'à celle qui est réservée aux noms d'êtres vivants et raisonnables, et déjà le pluriel *Milungu* ou *Mamilungu* en est une preuve. Du reste, remarquons que les règles de grammaire sont le travail des Européens.

Mwenekili ou *Lyenekili* (44—45) veut dire Maître, Propriétaire. *Nyahiguta*, l'Insatiable (46).

Sungulwa (50—51), du verbe *Kusungula*, qui veut dire détacher quelque chose d'en haut, pour (disent les indigènes) le distribuer, ce qui donne au substantif le sens de Distributeur, celui qui donne à chacun ce qu'il mérite.

Welelo, *Liwelelo* (53—54) est le nom qu'on donne à l'univers; il exprime l'immensité de Dieu et sa puissance.

Seba (47) veut dire Seigneur.

Sita et *Lisita* (48—49), du verbe *Kwita*, faire. — Ici ce verbe est précédé du préfixe *Si* ou *Shi*, lequel évoque l'idée de „choses“. — Ainsi cette appellation aurait pour sens: „Celui qui accomplit de grandes et nombreuses choses; celui par qui tout est fait“.

49. Après cette courte explication étymologique, nous voulons voir maintenant de plus près comment l'indigène païen fait usage du nom de Dieu, quels attributs il reconnaît en Dieu, et de quel culte il honore Dieu.

De ce qui précède, il ressort clairement et incontestablement que le *Munyamwezi* est entièrement persuadé de l'existence du vrai Créateur du ciel et de la terre.

50. Si maintenant nous voulons approfondir l'idée qu'il se fait de Dieu, de sa nature, nous ne manquons pas de rencontrer des

difficultés. Sans doute, il connaît et emploie des noms qui expriment parfaitement l'essence de Dieu; ceux qu'emploie la théologie scolastique ne sont ni plus précis, ni plus justes (v. 1, 10, 11, 12, 18, 24, 25).

51. Il suffit au *Munyamwezi* de savoir que Dieu existe; quant à se demander ce qu'il est, en quoi il consiste et ce qu'il fait, cela ne l'a jamais préoccupé beaucoup. Dieu est incréé *Likubé lika-tundirwe*; il a toutes choses sous sa puissance.

Un jour je demandai à un vieux qui pourrait bien avoir créé *Likube*: il me répondit sur le champ et sans hésitation: *Nani, lulu, ali mtunda wa shinku shosé*: qui donc l'aurait créé lui-même, puisque c'est lui qui a créé toutes choses? — Je continuai et dis: toi, peux-tu également créer? — Il répliqua: *Kiti ni Matunda nene*? Alors, serais-je créateur moi aussi?

L'indigène dit encore: *Likubé likubagi liliho*, Dieu est existant. Dans la forme *likubagi* le verbe *Kubi* n'exprime pas l'idée d'être ou d'exister passagèrement, mais celle d'une existence permanente: ainsi cette expression montre clairement que l'indigène croit que Dieu a toujours existé.

52. A mon vieux nègre je demandai encore s'ils ne faisaient pas des images ou des statues pour représenter Dieu ou pour l'honorer. Il me répondit: Nous ne savons pas quel est son aspect, quelles images pourrions-nous donc faire de Lui? personne ne l'a jamais vu: *baduhu balibwine Limatunda*. Vous autres Européens, vous l'avez peut-être vu, vous savez peut-être à quoi il ressemble.

53. Cependant par-ci par-là on entend raconter que *Likubé* ou *Limdimi* aurait mené des personnes dans la forêt; là, il les aurait bien nourries, leur aurait fait connaître certaines plantes médicinales, et leur aurait enseigné des moyens de s'enrichir. Ce sont surtout de jeunes femmes qu'il mène ainsi dans la forêt. Mais à ces personnes il est sévèrement interdit de dire l'esprit de *Likubé*.

A leur arrivée dans la forêt, une vieille *Kagikulu ka mw'irunde* (la vieille du ciel) les met en garde contre les mets qui leur seront servis par *Limdimi*: elle leur recommande de n'en pas goûter, sous peine de ne pas pouvoir retourner auprès de leurs parents, d'être retenues de force et emmenées par *Limdimi* partout où il va, car il ne fait qu'errer et n'a pas de séjour fixe. Elles peuvent rester auprès de lui des semaines entières, tout le temps nécessaire pour être initiées aux médecines, sans sentir ni la faim ni la soif. Durant

la nuit, elles dorment avec *Limdimi*, dans un nid de serpents, car il n'a pas d'autre demeure. Les mets que *Limdimi* leur sert pour les séduire consistent surtout en miel et en lait des bêtes de la forêt.

Limdimi est aussi gardien de la forêt et le protecteur des animaux qui s'y trouvent. Les chasseurs et les piégeurs font brûler un peu de chanvre pour l'enivrer, afin qu'il n'empêche pas le gibier de venir de leur côté, ni de se jeter dans leurs pièges.

Le *Munyamwezi* ne confond pas cet être avec Dieu à qui il donne le même nom. C'est un être étrange, immensément grand, sa taille atteint jusqu'au firmament: son passage est marqué par un tourbillon de vent, dès qu'on est touché par le tourbillon, on se trouve près de *Limdimi*.

De telles légendes sont rares et tellement burlesques que le nègre est le premier à n'y voir que des inventions de son imagination.

54. Mais quoique Dieu ne soit pas visible, les indigènes disent qu'il est présent partout: *Hah' uja, Liwelelo liliho*, va où tu voudras, Dieu s'y trouve présent. Un jour je demandai à quelqu'un: Quel est le lieu du séjour de *Limsunguzi*? Il me répondit: Nous autres *Banyamwezi* ne croyons pas, comme les *Baswahili*, que Dieu n'est présent que du côté de la pluie *Kibula*, nous l'invoquons dans les quatre directions du vent *shilunga shine*; nous nous tournons vers le ciel et nous penchons vers la terre pour le prier; les *Baswahili* se tournent uniquement vers le N.-E. (La Mecque) v. sacrifices.

Dieu étant présent partout, rien ne peut lui rester caché: *Limatunda limanire* ou bien *limanire Lyenekili*, le Grand Créateur le sait, le Grand Maître le sait. Ce sont des expressions qu'emploie l'indigène quand il n'arrive pas à découvrir soit un voleur secret, soit quelqu'autre malfaiteur.

Il dit encore: *Mu nda ya mwiyo iporu, alesi Lyenekili li manire*, dans le ventre (l'âme) de ton prochain, c'est comme dans une forêt, mais Dieu y voit clair; en d'autres termes, les pensées d'un autre nous sont inconnues, mais Dieu les connaît.

Quand quelqu'un est averti qu'un grand danger le menace, il répond: *Limanire Lilyo ulu lyatogagwa Likubé, ukupira*, celui qui est, le sait; si c'est la volonté de Dieu, tu sortiras du danger sain et sauf. *Linzé Likubé ulu lyatogagwa, lyakobola kunipija*, si Dieu le veut, il peut me sauver.

55. C'est Dieu qui dirige les événements et les destins des hommes. Déjà quand l'enfant vient au monde, il lui trace le cours de sa vie, ce que l'indigène exprime par ces mots: *Kulangirwa n'Ilezi*.

Il dit encore: *Banhu Ilezi Ilezi*, ce qui veut dire: les destins de tous les hommes ne sont pas les mêmes.

A ce sujet on trouve chez les *Banyamwezi* une légende délicieuse. La voici: De nuit, après qu'un enfant est venu au monde, *Ilezi* vient, accompagné d'une femme qui le suit partout et de deux servantes *Baliza Ilezi n'ikima iyumbanya lyalyo na bakoboko babili kumlangira malika*, il vient pour tracer au nouveau-né ses destins: il prédit en détail tout ce qui lui arrivera durant sa vie et de quelle mort il mourra: rien ne lui arrivera qui n'ait été annoncé durant cette nuit. A l'arrivée de ces visiteurs nocturnes, la hutte est éclairée comme par les rayons du soleil. La compagne d'*Ilezi* prend l'enfant sur ses bras pendant qu'*Ilezi* lui-même prononce les décrets infaillibles; les deux servantes écoutent et approuvent. Si la mère venait à se réveiller, elle ne devrait pas s'occuper de l'enfant, sans cela celui-ci mourrait à l'instant même.

Il n'est pas rare d'entendre dire: *Nshiku jane zitali ilé Ilezi umo lyanihayra*, mes jours ne sont pas encore accomplis tels que *Ilezi* me les a prédits; ou encore: *Ingero lyane litali ilo Lyenekili lyanihayra*, ma mesure n'est pas encore pleine telle que le Grand Maître me l'a mesurée.

56. Quand un roi est attaqué ou assiégé par l'ennemi dans sa capitale, il doit se revêtir de tous ses insignes royaux, s'asseoir sur son trône la face tournée vers l'Est; la première reine *mgoli w'ihanga* doit faire de même: ainsi, sans se tourner dans d'autres directions, ils doivent implorer le secours de la Divinité pour en obtenir la victoire.

57. Au lever du soleil, on peut entendre ces paroles: *Kubé nyangasa wafumaga Mlezi wiswe*; notre nourricier se lève à l'horizon; ou encore; *Lyafuma Likubé Limatunda lwabagulaga iswe*, il s'élève celui qui est; le Grand Créateur répand ses dons sur nous. *Sungulwa watusungulaga twose, ongalizi wiswe*: voilà le Distributeur qui nous distribue tout, c'est notre Bienfaiteur. *Lyamtunda mumo, lize linitire*, le voilà celui qui m'a créé, qu'il daigne aussi me protéger.

Nali nija na kutungirigije, Liwelelo lyupama, j'étais sur le point de m'avancer. droit vers le but, mais Dieu m'a poussé de côté.

C'est là une exclamation qui exprime le désappointement d'un chercheur de miel qui a passé à côté d'une ruche sans l'apercevoir et qu'ensuite son compagnon vient de découvrir. Cela peut aussi être une action de grâces, quand quelqu'un a échappé à un danger.

58. Quelqu'un a-t-il échappé à un danger, c'est que Dieu l'a protégé: *Wambiriziwagwa na Likube*. — Quelqu'un revient-il vivant d'un combat, alors les autres disent de lui: *Ali na Lyuba lyakwe*, Dieu était avec lui. Quand un voyageur revient à la maison en bonne santé, on dit: *Lyuba lyane, mwana wane wagodokire*, mon Dieu (merci), mon fils est revenu en bonne santé. — *Litubwine Lyuba*, Dieu nous a vus.

Quelqu'un qui a eu de la chance dans le commerce ou dans son métier dit: *Lyuba lyasekaga*, *Lyuba* a souri, il s'est montré aimable; ou bien: *Likube nyangasa lyalugulaga shisoga*, Dieu a bien ouvert sa porte, il m'a comblé de bienfaits.

59. Quand quelqu'un a beaucoup d'enfants, mais peu de fortune, ou bien de la fortune sans enfants, les indigènes disent: *Lyenekili likabapaga tubili*, Dieu ne leur a pas donné l'un et l'autre.

Quand quelqu'un perd sa fortune ou sa santé, on dit: *Liman-gala* ou *Linyangalu!*, le Grand Transformateur a fait cela.

Même un fainéant trouve en Dieu une excuse pour sa paresse: *Lyahaya Lilyo!* Dieu le veut ainsi.

Quand quelqu'un périt dans un danger, les autres le plaignent disant: *Akabire na Lyuba lyakwe lya kutabarucha*, son *Lyuba* n'était pas avec lui, de sorte qu'il n'a pas eu le plaisir d'être félicité à son retour.

60. Dieu est Maître de la vie et de la mort. C'est lui qui nous a créés: *Limatunda lyatutundire*. Quand une femme s'aperçoit qu'elle est devenue enceinte, elle dit: *Twapiwagwa na Lyenekili*, nous avons été gratifiés par le Grand Maître. Si, au contraire, elle reste stérile, elle se plaint en ces termes: *Lyalemaga Lyenekili*, le Maître ne veut pas.

C'est Dieu qui fait pousser les plantes et les arbres: *Lyameja miti Lyenekili*.

En parlant de l'origine des animaux on s'exprime ainsi: Dieu est le père des animaux comme il est le nôtre.

61. Quelqu'un se moque-t-il d'une femme qui a avorté ou rit-il d'un infirme, celui qui est l'objet de la raillerie lève les yeux au

ciel et dit: *Lolaga Lyenilo lilikobola kukupirula*, regarde, celui-là peut te changer (transformer) toi aussi. Ou bien il dit: *Nisumbire nene mwenikili?* est-ce moi-même qui me suis créé? Ou bien encore: *Linyangalula ulu lilitogwa kukugalula, lyukugalula*, quand le Grand Transformateur voudra te transformer toi aussi, Il te transformera. — Encore une autre réponse est celle-ci: *Kuduhuk'ungi mhanya, Lilyo tuhu*. Lui seul est Grand (Il fait comme il veut).

62. A la mort de quelqu'un, on cherche à consoler les parents en deuil par ces paroles: *Twasabagwa n' itubu*, nous sommes la propriété d'un avare. Celui qui nous a donné la vie, vient nous la reprendre. On dit encore: *Kunu twiza kwija tuhu, mzenzo mhanya ni ku Makubé*: nous venons en ce monde seulement pour veiller, notre grande demeure se trouve auprès de Dieu. D'autres disent: *Lyatulima mgunda*: Il fait de nous comme on fait d'un champ (Il vient cueillir suivant son plaisir. — *Waja ku Likube*, il est allé vers Dieu.

63. Le même grand Maître qui nous a amenés en ce monde, Lui le Grand Nourricier les a reçus chez Lui: *Lyabapokera Lyenekili ilyo lyutuletaga il' Ilezi*. — *Lyakutusola Lilyo*, c'est Lui qui nous enlève de ce monde. — *Linze lyafulama hose*, Linze a répandu la malédiction partout. Le sens propre de *Kufulama* est se dénuder. Quand des parents veulent maudire leurs enfants, il se dénudent devant eux, ce qui équivaut à la malédiction la plus effroyable. Les enfants n'auront plus ni bonheur ni paix, ils mourront d'une mort précoce et malheureuse.

Waja ku mwa Kubé, n' iswe tulajeko: n' iswe tuli mgunda gwakwe, usola ulu watogwa, notre ami est allé auprès de Kube, nous y irons également; nous sommes le champ de Kubé, il y vient cueillir quand il veut.

64. Pour exprimer l'incertitude du moment de la mort, on dit: *Lyatuleka buyaga*, ou bien *Lyatuleka mu giti*, Dieu nous a laissés dans l'incertain, Il nous a laissés dans les ténèbres.

65. Dieu est le vengeur des méfaits, surtout de la sorcellerie, de l'adultère, de l'assassinat, de l'orgueil, du vol, de la calomnie. *Alafwe lufu lubi*, il mourra d'une mort mauvaise. *Lilukuba lyamfumbulaga*, l'éclair (le) découvrira le malfaiteur caché. — *Liwelelo limanire*, Liwelelo le connaît. *Alatinike*, il mourra de mort subite. — *Limwine Lyenekili lushiku lwene lilabi lyasungulaga*, Dieu a vu le jour où Il lui rendra ce qu'il mérite. — *Uja kuk' ukagere*;

shilambu kwibisa, eshi Liwelelo lili hose, tu peux aller où tu voudras, il est difficile de te cacher, car Dieu est présent partout. *Alabone ku mbele waziwa*, il verra plus tard ce qui arrivera. — *Ulu afwa, ku mpindo, akwiz' ukupandika makoye*, quand il mourra, de l'autre côté il trouvera des misères.

66. Quand meurt une personne aimée, on dit: *Mja kusoga*, elle est allée dans un lieu beau. — *Mbati wafupwa na Liwelelo*, un tel est béni de Dieu.

67. De toutes ces expressions et de beaucoup d'autres semblables, il ressort clairement que l'indigène reconnaît et craint la justice vengeresse de Dieu et qu'il croit à une récompense de sa part. Le nier, ce serait récuser des témoignages dont la véracité saute aux yeux. Cependant la vengeance de Dieu ne s'exerce le plus souvent qu'en ce monde où bien au moment de la mort; le coupable meurt d'une triste mort.

68. Autrefois, j'étais persuadé et avec beaucoup d'autres j'affirmais que le *Munyamwezi* n'a pas la moindre idée d'une récompense comme d'une punition après cette vie. Depuis que plusieurs des susdites expressions me sont connues, je ne puis plus maintenir mes affirmations. Plus je réfléchis sur ces expressions employées couramment par les indigènes, plus je sens ma conviction d'autrefois s'ébranler.

69. L'expression *Alabone ku mbele waziwa*, il verra plus tard ce qui arrivera, peut, il est vrai, s'entendre d'une punition en cette vie; mais alors je suis en contradiction avec plusieurs indigènes qui pensent que *Ku mbele*, doit s'entendre de l'autre vie.

70. *Ulu wafwa, ku mpindo akwiz' ukupandika makoye*, quand il mourra, il trouvera des revers de l'autre côté. Dans cette expression, il n'est guère possible de ne pas voir une allusion à la vie future et aux peines qui y attendent les méchants, car, après la mort, il ne peut pas être question de revers ou de punitons de cette vie.

L'expression *Mja kusoga*, elle est allée dans un beau lieu (la personne aimée...) ne peut guère non plus s'entendre que d'une récompense dans l'autre vie. D'autres expressions se laissent difficilement expliquer dans un sens différent.

71. Cette opinion que les *Banyamwezi* croient en une récompense et en un châtiment dans la vie future est renforcée sinon prouvée par la distinction qu'on trouve, dans certaines expressions,

entre ancêtres du firmament et ancêtres de l'intérieur de la terre, entre ancêtres d'en haut et ancêtres d'en bas, *Basambwa ba mw'irunde na Basambwa ba ha'si nolo ba mu Kuzimu*.

72. L'expression *Moto gwa Bazimu*, le feu des ancêtres, n'a pas encore trouvé son explication définitive. On l'emploie quand quelqu'un, sans cause connue, surtout de nuit, reçoit sur son corps comme une brûlure: ce sont alors les *Bazimu* qui l'ont touché et ont occasionné cette brûlure.

73. Une légende raconte qu'un homme veut retirer sa femme de la mort: il trouve la défunte dans le feu, mais rien dans le récit ne parle de ce feu comme d'un lieu de châtement.

74. Ces quelques expressions faisant allusion à l'existence d'une récompense et d'un châtement après la mort, semblent bien démontrer que cette vérité n'est pas absolument inconnue à nos indigènes, qu'au contraire cette connaissance semble exister, dans l'esprit de quelques uns sinon de tous, comme un vague pressentiment ou comme une petite étincelle de vérité.

75. Nous pouvons voir, d'après ce qui précède, que le primitif ou le sauvage comme on aime à l'appeler, se fait sur l'Etre suprême une grande idée. Si dans son esprit cette idée est souvent indéterminée et vague ou obscure, considérée in abstracto, elle ne manque pas d'élévation: notre sauvage, à ce point de vue, n'est pas en retard sur les plus grands philosophes païens de l'antiquité. Il a de son Créateur une connaissance aussi complète que l'esprit humain, abandonné à lui-même, peut s'en faire.

2. Le Culte.

76. Et quel culte reçoit ce Créateur connu et si publiquement confessé par tout le monde? A ce point de vue nous ne pouvons pas donner au *Munyamwezi* un témoignage bien brillant.

Le *Munyamwezi* n'a aucun temple dédié à Dieu, aucun lieu destiné à lui offrir des sacrifices, aucun moment de sa vie n'est consacré à honorer son Créateur. Tout le culte qu'il rend à Dieu dépend entièrement des circonstances, c'est un culte occasionnel.

77. L'adoration, acte par lequel on reconnaît Dieu comme le Créateur et le Maître souverain de l'univers et de toutes choses, est indubitablement offerte à Dieu par chacun de nos indigènes. Parmi eux, il n'y a aucun athée, aucun blasphémateur. Les expres-

sions comme celle-ci : „Nous sommes la propriété d'un avare“, ne contiennent, dans l'intention des indigènes, absolument aucun reproche; elles expriment bien plutôt, avec une nuance de fatalisme, il est vrai, le souverain domaine de Dieu.

78. Nous trouvons une cérémonie grandiose et impressionnante dans le sacrifice solennel appelé *Kikumo*: cette cérémonie est entièrement en l'honneur de Dieu. On plie les pattes de devant de la victime et ainsi agenouillée on la tourne d'abord vers chacun des points cardinaux, puis on l'élève en haut vers le zénit et finalement on l'abaisse vers le centre de la terre: durant cet acte le sacrificeur invoque la Divinité. Cependant la victime n'est pas offerte à Dieu. L'indigène n'a aucun sacrifice soit sanglant soit non sanglant, qu'il destine exclusivement à Dieu.

79. Il se souvient de son Dieu et Créateur surtout et particulièrement il quand il est dans le besoin et la misère: c'est l'intérêt qui le fait se tourner vers Dieu pour Lui exprimer ses demandes.

On entend des malades prier ainsi: *Hamo nabipije ku Likubé*, peut-être ai-je péché envers Dieu. Il se met à genoux, frappe dans ses mains pour Lui exprimer son respect (c'est ainsi qu'on salue les rois), et il dit: *Unipije, ukunilolaga, ndi wako, ndi shiseme shako*, accorde-moi la guérison, jette ton regard vers moi, je t'appartiens, je suis ton vase (c'est toi qui m'a pétri).

Quelquefois il dit, en élevant les mains vers le ciel: *Sita, unambirije*: Dieu, viens à mon secours.

80. Parfois il s'adresse aux ancêtres, demandant leur intercession auprès de Dieu: *Mimwe Bababa, mwaja ku Likubé, munisengere bukumba*, vous, mes-pères qui êtes allés auprès de *Likubé*, intercédez pour moi. — *Bazimu ba hasi na mw'ilunde, munisengere bukumba*, défunts qui êtes aux enfers (en terre) et vous qui êtes au ciel (firmament), intercédez pour moi. *N'imwe Bababa mu kuzimu munisengere bukumba*, vous, pères qui êtes aux enfers, priez pour moi. *Munisengere bukumba gene napandike makoye, ulu napiraga ntampe mbuli imwe badugu bane*, intercédez pour moi afin que je cesse d'être dans la misère: si je m'en tire, je vous ferai don d'une chèvre, vous mes frères.

81. Même des malfaiteurs adressent de telles demandes à Dieu; quand leurs méfaits leur ont amené des dangers et des anxiétés, il demandent à en être délivrés. Le pécheur repentant exprime à Dieu son repentir: *Wabuda Liwelelo shenishi nayomba*,

hana noya kukenagula, napira mu madata, ulanibonye ulu nashokaga hangi, ah! Liwelelo, je promets de cesser certainement de faire mal, maintenant que je suis délivré de ma peine: tu pourras me punir si jamais je recommence.

82. On invoque Dieu pour obtenir du succès dans les entreprises, surtout pour obtenir beaucoup d'enfants.

Liwelelo, wabuda nane nali niberera, nane nabi, kiti bishyane, nane nasabe nsabo, oh Dieu, fais donc que moi aussi je réussisse dans mes affaires, que je sois comme les autres, que j'obtienne des richesses.

Babuda Liwelelo, nane nali nizumirije, nane nanitunga, nenene nabi kiti nalikenagula ninene, babuda unilolele nene mwana wako mduki, bebe Likube ube mgalizi wiswe, oh Dieu! aide-moi donc que moi aussi je puisse enfanter (donne-moi la fécondité): suis-je donc seule à l'avoir offensé? jette ton regard sur-moi, ta pauvre enfant. *Likubé*, sois mon bienfaiteur. *Liwelelo likanga, kale na' ukoyaga aleshi shen'ishi shinhu shabaga sha kwiza shinene tuhu*, Dieu grand! autrefois je ne faisais que peiner (en vain): mais maintenant les choses viennent toutes seules. C'est ainsi que quelqu'un parle quand il est sorti de la pauvreté et qu'il est arrivé à quelque bien-être.

83. On parle de la bonté de Dieu en des termes comme ceux-ci: *Liwelelo lili na kisa no, lilibapa banhu bamo busabi, banhu babi, na banhu basoga balimwa, aleshi nahene tulageranire*. Dieu est trop bon: aux uns il donne les richesses, et ce sont des méchants; il les refuse aux bons: mais un jour (à la mort), nous serons tous égaux (il faudra tout quitter).

Ilufuma ku banhu basoga na ku banhu babi: le soleil se lève sur les bons et sur les mauvais.

Kiti yimbula ilitula ku banhu basoga na ku babi, Liwelelo lili na kisa no, comme la pluie tombe pour les bons et pour les méchants, ainsi *Liwelelo* est trop bon.

84. En donnant leurs soins à des malades ou en prescrivant les talismans à employer pour calmer les ancêtres, les *Bafumu* s'adressent à Dieu et disent: *Sita nyangasa ukufumaga ku kiya, umwehere bupanga*, oh *Sita nyangasa*, toi qui viens de l'Est, accorde-lui la santé. — (C'est de l'Est que la plupart des *Maholero* tirent leur origine).

Kubé nyangasa tulikulomba maholero giswe tugabone ulu galikoloka: Kubé nyangasa, nous te prions de nous donner des *maholero*, afin que nous voyons s'ils sont bons.

Après avoir ensuite invoqué les ancêtres, on rend de nouveau honneur à la Divinité, en disant: *Lyenekili Limatunda limanire*, le Seigneur, le Créateur sait ce qu'il veut faire.

Olo misambwa gashira banamhala buhaya: gwashigala mlimo gwa mwa Likube: likutwambirigaje na Likube, quand on a fini d'apaiser les ancêtres, les vieux disent: maintenant il reste encore la besogne de *Likube*: que *Likube* lui aussi nous soit propice.

Quand les voyageurs à l'étranger voient le soleil se lever, ils disent: *Wafuma Kube nyabangwe mlezi wiswe*. — Ils crachent alors par terre vers l'Est (comme pour bénir *Kubé* et lui rendre hommage), priant *Kubé* de les prendre sous sa garde afin qu'ils fassent bon voyage.

Même les *Bafumu* prient Dieu de leur envoyer beaucoup de clients et de donner l'efficacité à leurs remèdes. Aux malades ils disent qu'il ne sert de rien d'avaler des médecines si Dieu ne prête pas son concours. Les gamins eux-mêmes invoquent *Kubé* quand, à la chasse aux oiseaux, ils perdent une flèche; ils le prient de les aider à la retrouver.

Voilà à peu près à quoi se résume le culte rendu à la Divinité: c'est quelque chose, mais c'est bien peu en comparaison de l'idée si relevée que l'indigène se fait de son Créateur. Si minime qu'il soit, il est pratiqué à l'occasion de tous les événements de la vie. Plusieurs personnes m'ont assuré que tous les actes du culte des ancêtres sont précédés ou suivis de l'invocation de Dieu; car, disent-ils, sans l'assentiment de Dieu, les ancêtres ne peuvent pas nous aider.

B. *Misambwa*. — *Kwisenga misambwa*.

Les Ancêtres et leur culte.

1. La Nature des ancêtres.

85. Ce que nous venons de dire sur Dieu, nous amène tout naturellement à parler des ancêtres.

Afin de donner de ce culte une idée aussi claire et aussi complète que possible, nous voulons tout d'abord nous rendre compte de la nature de cet être qui en fait l'objet.

Les seuls êtres à qui, en dehors de la Divinité, le *Munyamwezi* rend un culte religieux, sont appelés par lui *Misambwa*, pluriel de *Msambwa*, ou *Mizimu* (encore *Bazimu* et *Mazimu*) pluriel de *Mzimu*.

Ces *Misambwa* ou *Mizimu* ne sont autre chose que les âmes des défunts.

86. Le mot *Msambwa*, du verbe *Kusamba*, se lamenter, être en deuil, est un substantif à la forme passive, et veut dire celui qu'on regrette, qu'on pleure.

L'autre mot *Mzimu* a quelque relation avec le substantif *Kuzimu* qui désigne l'intérieur de la terre et ainsi on peut le traduire par habitant du monde souterrain, d'un monde mystérieux.

On peut aussi le faire venir de *Kuzimya* ou de *Kuzima*, verbes qui veulent dire éteindre, et ainsi il aurait pour sens „celui qui est éteint“, le défunt.

Quelque soit l'origine qu'on lui donne, son étymologie lui fait clairement désigner l'être qui reçoit le culte.

87. Le *Munyamwezi* emploie ces noms dans le langage ordinaire, quand il parle dans un sens général des êtres à qui il rend un culte. Durant les actes du culte, pendant les cérémonies, quand il s'adresse à ces êtres pour les invoquer, il les appelle: *Bahanya biswe*, *Badugu biswe*, *Baguku*, *Bababa*, *Mama*, *Mayo*, vous mes ancêtres, mes parents, grand'père, grand'mère, mes mères; ou bien il nomme celui à qui il s'adresse par le nom qu'il a porté sur terre durant sa vie mortelle, v. q. toi, *Maganga*, *Mihayo*, *Kulwa*, *Doto*, *Kashindye*, etc. . .

Quand on connaît, ne fut-ce que superficiellement, le culte des ancêtres tel qu'il est pratiqué par les *Bunyamwezi*, on ne peut pas comprendre que certains Européens puissent affirmer que ce

culte s'adresse aux démons, et que l'indigène ne croit pas à une survivance de l'âme après la mort, n'en a aucune idée.

88. Mais il faut se garder de croire que le culte des ancêtres est le culte des âmes en général, ce serait une grave erreur.

Le culte des ancêtres est un culte familial et tribal: il ne franchit pas les limites de la famille et de la tribu. C'est en outre un culte rendu par un inférieur à quelqu'un qui lui est supérieur: parmi les défunts ont droit à un culte de la part des vivants ceux-là seuls qui ont droit à leurs hommages. C'est un culte de vénération.

Ainsi le père ne rend aucun culte à son fils défunt. Les descendants le rendent à leurs „grands“, c.-à-d. ascendants en ligne indirecte comme en ligne directe; cependant, il faut entendre descendants et ascendants dans le sens où les indigènes les entendent eux-mêmes, car, en cette matière, la terminologie indigène ne concorde pas complètement avec notre terminologie européenne.

Une personne qui, selon notre façon de parler est morte sans descendants, peut cependant recevoir un culte, si elle a laissé des parents plus jeunes qu'elle. (Voir les degrés de parenté.)

Le culte ne s'adresse pas aux défunts en général, aux *Bayagi*, mais généralement aux défunts de la parenté *Badugu*, et plus souvent à des personnes déterminées qu'on invoque par leurs noms: cette parenté peut être soit celle du côté paternel *Ku buta*, soit celle du côté maternel *Ku mgongo*.

89. Des *Batemi* (rois) sont parfois honorés d'un culte par des personnes qui ne sont pas de leur parenté (réelle et naturelle) de sang, mais qui appartiennent à la parenté tribale. De même des chasseurs ou des chercheurs de miel sont l'objet d'un culte de la part de voyageurs. Ainsi encore des personnes qui durant leur vie ont fondé des sectes secrètes ou qui en ont été les chefs, reçoivent le culte de la part des membres vivants de ces sectes.

90. Par-ci par-là, on entend dire que des enfants morts jeunes et esclaves ne deviennent pas *Misambwa*, que nulle part on ne trouve trace d'un culte à eux rendu. C'est là une erreur qui vient de ce qu'on fait du culte des ancêtres un culte adressé aux âmes en général.

De petits enfants ne sont pas honorés d'un culte par leurs parents plus âgés qu'eux, mais ils peuvent l'être par des générations ultérieures descendantes de leurs frères et soeurs.

Les esclaves ne reçoivent pas de culte parce que généralement ils n'ont pas de parents qui les connaissent; mais quand des parents existent, ils peuvent être honorés aussi bien que toute autre personne défunte.

91. Un rang tout particulier parmi les *Misambwa* est celui des *Kulwa*, *Doto*, *Kashindye*, des *Batemi* (rois) et des *Bafumu* (devins).

92. J'ai été surpris en entendant dire par les indigènes que certaines personnes réputées mauvaises ne reçoivent aucun culte après leur mort; la raison qu'on en donne, c'est que ces personnes n'auraient aucun crédit auprès de *Likubé* et que leur intercession ne serait d'aucune utilité pour les vivants. Ces affirmations pourraient faire croire que le culte des ancêtres n'est qu'une corruption du culte des Saints. Cette affirmation n'est pas absolument juste, car on rencontre des actes cultuels qui sont faits directement en l'honneur de parentés qui avant leur mort étaient censées être des sorciers ou des sorcières. Disons toutefois que ces cas constituent des exceptions et que la règle reste: *Balogi bakabire kusengwa* (les sorciers et sorcières ne sont pas vénérés). A ce point de vue on met sur le même pied que les sorciers les *Bayabu* ou personnes dont la mort a été provoquée par un remède magique appelé *Lukago*; puis les personnes qui ont été tuées par la foudre, et celles qui en commettant quelque crime (vol, adultère...) ont été tuées sur le fait. Toutes ces personnes sont censées être maudites de Dieu.

2. Les Etres mythologiques.

93. Dans certains ouvrages des explorateurs, il est souvent question d'êtres qui ne sont ni des dieux, ni des hommes, qui n'ont jamais été des hommes, et à qui on rend un culte. On distingue des esprits bons et des esprits mauvais, esprits des forêts et esprits des champs, qui résident sur des montagnes, dans des sources, des rivières et des lacs, dans de grands arbres et dans des cavernes. Toutes mes recherches, toutes mes questions ont été vaines, il ne m'a pas été possible de découvrir un seul indigène qui eut connaissance de tels êtres. Les esprits qui, dans de tels endroits reçoivent un culte, ne sont pas des démiurges ni des dieux d'un ordre inférieur, ce ne sont pas des êtres vagues, ce sont les âmes des ancêtres défunts, lesquels, durant leur vie terrestre, ont eu des relations avec ces lieux, ou ces objets; et c'est pour

cela qu'ils y sont honorés. Nous le verrons plus en détail quand nous aurons à parler des lieux consacrés au culte.

94. Le nègre, il est vrai, parle, dans ses légendes et dans ses fables, d'autres êtres, mais ces êtres ne reçoivent pas de culte, on ne les invoque pas, on ne leur offre ni sacrifices, ni quoi que ce soit pour les apaiser. Une légende parle d'un tel être appelé *Lishimwemwe*, une autre de *Ilimungula*. Ce dernier est un monstre à plusieurs têtes qui change continuellement de forme et qui dans son anus porte du feu au moyen duquel il brûle les arbres et rôtit les femmes qu'il a menées au loin pour ensuite les manger: *Tuzige miti na lufindo nazi*, brûlons les arbres avec notre anus.

Certains pensent que le *Ilimungula* est le même monstre que le *Lishimwemwe*.

Les *Masali mwenge* sont comme des ombres humaines qui apparaissent surtout au commencement d'une guerre ou d'une famine et qui, par conséquent, en sont comme les signes avant-coureurs: ils viennent, disent les indigènes pour *Kusula*, forger ces calamités.

Les *Mamwitungwa* sont des sortes de nains qui, après être morts sont déterrés et rappelés à la vie par les magiciens; ils doivent, de nuit, faire les travaux de ces magiciens.

Les *Bambonakaro* sont des lutins; ce sont des êtres plus timides que terrifiants.

95. Puis il existe des hommes tant dans le monde souterrain que dans le monde supérieur ou firmament. Dans ce dernier, il y a encore la *Kagikulu ka mw' irunde*. La vieille du firmament, laquelle travaille à cultiver sur les nuages, en compagnie de *Likube*, *ha Likube*.

Les hommes du firmament n'ont chacun qu'un oeil, une oreille, un nez, un bras et un pied *wa liso limo, kutwi kumo, nindo imo, kukonò kumo na kugulu kumo*; cependant leur force dépasse celle des hommes de la terre, plus grande aussi est leur agilité. Dans un instant, ils se rendent dans les lieux les plus éloignés et en reviennent. Dans certaines circonstances, ils peuvent rendre des services aux habitants de la terre, comme par ex., les faire franchir des rivières profondes. En tout cas, ces habitants du firmament ne reçoivent aucun culte.

96. Chez le *Munyamwezi*, on trouve des fables et des contes poétiques appelés *Migani* et *Migeregenzo*: le monde inanimé y est

transformé en personnes et en animaux, même le soleil, la lune et les étoiles deviennent des hommes; mais il faut se garder de voir dans ces mythes autre chose que des mythes, et ne pas se hâter et à chercher des dieux ou des théogonies.

97. Parfois je me dis que, interprétés par nos *Banyamwezi*, beaucoup de mythes des anciens Egyptiens, Assyriens, Grecs et Romains prendraient un sens plus logique et plus intelligible que dans les écrits de bien des ethnologues. Nos études classiques ne sont-elles pas cause de bien des erreurs quand nous parlons de peuples primitifs? Pour ce motif, je ne veux pas parler des *Migani* des *Banyamwezi* en traitant de leur religion, car ils n'entrent pour rien dans la religion du peuple.

De plus, je fais remarquer qu'il ne faut pas confondre les deux idées de religion et de magie: cela n'est pas toujours facile, car de prime abord on y voit beaucoup d'analogies de l'une avec l'autre. A mon avis, beaucoup d'erreurs et de confusions ont été commises parce qu'on n'a pas fait suffisamment attention à ce point.

3. Notion et Nature de l'Âme.

98. Plus haut j'ai dit que l'être qui fait l'objet du culte, c'est l'âme de l'ancêtre défunt. Et déjà j'entends l'objection que voici: le *Munyamwezi* ne connaît pas l'âme: avec la mort tout est fini: donc votre thèse est à rejeter.

Une fois qu'on venait de me faire cette objection, j'arrêtais les premiers nègres que je rencontrais et leur fis cette question: L'homme a-t-il une âme, le *Munyamwezi* reconnaît-il l'existence de l'âme? Sans autre réflexion, la réponse fut: Certainement! nous invoquons continuellement les âmes de nos défunts. — Regardons-y d'un peu plus près.

99. Quelqu'un qui voudrait examiner la question avec pointillosité pourrait facilement faire dire au nègre peu dégrossi des choses qui tendraient à nier l'existence de l'âme. Nous examinons le nègre dans sa vie pratique de tous les jours, surtout dans le culte qu'il offre aux ancêtres.

100. L'indigène connaît très bien l'âme humaine et il la désigne par différents noms.

L'appellation la plus fréquente est celle de *Moyo*. Ce mot a un triple sens. Il désigne l'ésophage, *Moyo gwa kumilila*, aussi bien que l'âme. Pour ne pas confondre le premier avec la seconde,

l'indigène dit souvent *Moyo gwa masala*, ce qui veut dire: âme de la raison.

On entend encore le mot *Miyuye*, souffle, employé pour désigner l'âme; de même le mot *holo* ou *Iholo* qui veut dire: coeur.

On se sert encore des mots *Iduhu*, quelque chose d'invisible qui paraît ne pas exister, *kinini*, image de l'homme qui se reflète dans l'eau *Mwengerezi*, ombre projetée par le corps de l'homme.

101. L'âme est le principe de la vie de l'homme. Pour exprimer cette idée clairement, le *Munyamwezi* dit *Moyo gwa bupanga*, l'âme de la vie. *Holo ya bupanga* (même sens), *Myuye yutuletera bupanga*, le souffle nous donne la vie.

102. L'âme est le siège comme le support de l'intelligence et de la volonté: *Moyo gwa masala*, l'âme de l'intelligence; *Myuye iliza na masala*, le souffle vient avec l'intelligence; *Moyo guzunya, moyo gulema*, l'âme donne et refuse le consentement: *holo yakwe*, c'est son âme, c.-à-d., c'est son affaire. — *Masala galiho mu myuye ma myuye yufumaja masala*, l'intelligence est dans souffle de respiration et le souffle de respiration produit l'intelligence au dehors. — *Ali na holo nsoga*, il a une âme bonne, il est bon, *Ali na moyo mbi*, il a un coeur mauvais, il est mauvais.

103. Quand à la nature de l'âme à sa spiritualité, l'indigène n'en a pas une idée adéquate et précise et cela se comprend quoiqu'il la désigne par des noms qui expriment ou du moins figurent très bien sa spiritualité: souffle, haleine, ombre, image, replet, intelligence, l'invisible. Parfois on entend dire: *Moyo gunya-bonwa*, l'âme n'est pas visible.

104. Le siège de l'âme est le coeur ou plutôt le ventre, rarement la tête: c'est dans le ventre que se produisent toutes les activités spirituelles du *Munyamwezi*, comme *Kwizukira*, réfléchir, *Kwiganika*, penser, *Kudedehanya*, chercher une idée, *Kukumbula*, se souvenir; *Kutogwa*, aimer, *Kuchirwa*, se fâcher, *Kulumbwa*, regretter, *Kusaya*, être triste, *Kwikumbwa*, désirer — *Buloko buli mu nda*, *Buloko buli mu mlomo*, la mémoire est dans le ventre, ou bien la mémoire est dans la bouche.

Cependant on dit aussi: *Bupanga buli ha mili gose*, la vie se trouve dans toutes les parties du corps, mais surtout dans les *Mashitere*, c.-à-d. les parties les plus sensibles, comme les tempes, la grande artère du cou, le coeur, le bras du ventre.

105. Le *Munyamwezi* pense par son ventre ou dans son ventre et c'est avec sa tête qu'il rêve. Cette distinction que fait l'indigène, est une chose frappante, d'autant plus qu'elle est très bien fondée en psychologie. Au cerveau il n'attribue aucun rôle important comme organe de la pensée. *Guloka mtwe*, ou *Itwe lyayumbaga*, la tête se promène.

Aux rêves il attache une importance toute aussi niaise que beaucoup d'esprits forts du monde civilisé. Un mauvais rêve, comme de rêver de la mort, de quelque malheur, est considéré comme un bon rêve. A-t-on rêvé qu'un parent ou un voisin est mort, de bon matin on prend de l'eau, on se rend vers la personne en question et on lui verse cette eau sur les pieds sans rien dire, comme pour lui rafraîchir les pieds (*kunedecha*) : ensuite on s'adresse à elle à peu près en ces termes : *Mgosha, nakuloteraga wagulalaga*, toi, j'ai rêvé que tu es mort. — C'est encore de bon augure que de rêver qu'on est en train de se baigner, qu'on puise de l'eau, que quelqu'un est malade, qu'un grand malheur est arrivé.

Quelqu'un rêve-t-il qu'il est en train de cultiver, de creuser un trou d'eau, qu'on lui fait des onctions, c'est mauvais signe, il mourra bientôt.

Durant les rêves, on reçoit les visites des ancêtres défunts, on est molesté par les *balogi* (sorciers). Quand en songe on voit une personne nue, c'est signe que cette personne ainsi vue est une sorcière.

4. La Vie future.

106. Et quel est le sort de l'âme après la mort? retombe-t-elle dans le néant? a-t-elle le même sort que le corps ou continue-t-elle à vivre sous quelque forme? Écoutons le *Munyamwezi* lui-même qui va nous l'apprendre.

Voici ce que dit l'indigène : *Ndimu jufwira buliko kiti mti*, l'animal (périt) meurt complètement comme l'arbre, *holo ya munhu ikafwaga*, l'âme de l'homme ne meurt pas. L'animal qui meurt complètement, a une certaine âme, une certaine intelligence, mais d'ordre inférieur, c'est *masala ga kupera duhu*, c'est une âme (un instinct) qui lui dit de fuir le danger.

107. Pour dire „mourir“, l'indigène a plusieurs mots : *kufwa*, *kucha*, *kugulala*, *kuyagala*, *kuyaga*, *kuzimira*, *kudahya myuye*, *kufumya myuye*, *kupera myuye*. Les trois dernières expressions donnent l'idée de dire adieu à l'haleine, expirer, la fuite du souffle.

Encore quand quelqu'un tombe en syncope, on dit que son souffle prend la fuite. L'âme ne tombe pas dans le néant, elle s'en va.

108. On entend des mourants qui prennent congé de leurs amis ou parents: *bichane nafwa, tulabi twibona ul' itungo limwe lyashika*, mes amis, je meurs, nous nous reverrons quand votre moment sera arrivé. *Badugu bane, nene nymdahya, nene ndifwa, tulabi twibona ku Liwelelo, nditonja minzi*, mes parents, je vous dis: au revoir, je meurs, nous nous reverrons auprès de Dieu, je pars en avant pour préparer l'endroit (de notre futur séjour commun).

109. On répond au mourant: *Jaga babuda ukilendere mwigisu*, va tranquillement te reposer.

En parlant de quelqu'un qui vient de mourir, certains disent: *Waja ku Likube*, il est allé auprès de Dieu; ou bien; *Lyamsologa Lilyo ili lyutuleta*, il a été enlevé par celui qui nous a mis au monde; ou encore: *Lyamsolaga kwa kuilendera na milimo kuduho*, il l'a amené pour qu'il aille se reposer dans le lieu où il n'y a pas de travail. Autre expression: *Wasunganagwa na Mwenekili*, il a été appelé par celui qui est notre Maître; *Waja ku walyo, uko lilendire Ilyo, ku Liwelelo*, il est allé là où demeure lui, vers Dieu.

Je pourrais continuer la citation d'expressions qui me semblent convaincantes: pour ceux qui ne seraient pas encore convaincus, je vais en ajouter quelques unes: *Watongaja minzi ku bulendo tulabi tumsang' iswe; waja jiriro ya bose*, il est allé en avant pour tenir l'eau prête à l'endroit où nous le trouverons; il est allé le chemin que nous irons tous.

Mili kukubogaja bulongo, ikolo lyujaga ku mwa Kubé, lyupiruka libi mzimu, le corps devient terre, l'âme va auprès de Dieu où elle est changée en *mzimu*.

Aha wali atali ku ngunga, quand il était encore sur l'autre rive, de ce côté-ci, c.-à-d. avant sa mort: cela indique bien la croyance en une autre vie.

Un jour je dis à un vieux: Vous dites toutes ces choses parce que vous les avez entendues des chrétiens. Il me répondit: Nous avons su tout cela avant l'arrivée des Européens.

110. Quel est maintenant l'habitat des âmes après la mort? Où demeurent les *mizimu*? D'après ce que nous avons déjà vu, les uns placent ce lieu au centre de la terre *hasi, mu kuzimu*,

d'autres le placent au ciel, au firmament *h'igulya, mw'ilunde* ; d'autres disent: ils sont près de Dieu, *ku Likube, ku mwenekili*.

Posez une question à l'indigène à ce sujet, il vous répondra: Nous ne savons pas où ils séjournent, ils sont là où se trouve Dieu. Il dira que ce lieu est un lieu de repos, un lieu beau, où l'on séjourne famille par famille, sans avoir à travailler. *Wikanaga kayaya luduko, waperire kayaya na luduko*, il a échappé aux misères; *muja mu budugu bwimwe: tuli ba mwana umo, lyatulekanya magongo*, allez dans votre parenté; nous sommes d'une seule race: Dieu nous a séparés par parentés. Du fait que les ancêtres sont censés demeurer au centre de la terre, il y a défense de frapper à terre avec le pilon qui sert à écraser le grain: *Kupula hasi, mwiko: insi ikishiniziwagwa eshi lyatulecha bupina, eshi bashirira hasi*, on ne s'amuse pas avec la terre, car elle nous a rendus orphelins, c'est là que nos ancêtres ont été engloutis. Pour que les enfants observent cette défense, on leur fait peur, disant qu'un léopard sortirait de la terre, ou bien il en sortirait une vieille avec des yeux purulents qu'ils seraient obligés d'aller lécher.

III. Tout en demeurant au firmament ou sous terre, les ancêtres n'en sont pas moins présents sur terre, ou, sans séjourner dans un endroit précis déterminé, ils se trouvent là où ils ont des descendants encore en vie.

Quoique Dieu dirige tous les événements, les ancêtres ne sont pas sans avoir eux aussi une influence sur ce qui se passe parmi leurs parents terrestres. Si ceux-ci négligent de les honorer dûment, ils se vengent en envoyant des malheurs et des maladies; ils réclament satisfaction. Et puisque les survivants leur attribuent un grand crédit auprès de *Likubé*, ils les invoquent et leur demandent d'intercéder pour eux. Voilà ce qui a donné naissance au culte des ancêtres.

C. *Mgilo* et *Mwiko*. Tabous.

1. La Nature du Tabou en général.

112. Dans plusieurs ouvrages récents, on trouve sous le titre: religion, tout ce qui a rapport au tabou, au totem, au culte et ce qu'il a de commun avec la magie. C'est pourquoi je veux parler dans cet article du „tabou“, et dans le suivant du „totem“, quoique ces coutumes n'aient absolument rien de commun avec la religion. Je prie le lecteur de bien distinguer et de ne pas confondre ces deux idées: tabou et totem; sans cela il ne pourrait que se perdre dans des contradictions sans nombre.

113. Le *Munyamwezi*, dans son dialecte *Kirwana*, désigne son tabou par le mot *mgiro*, qui peut se traduire par le mot: abstention, et qui exprime parfaitement l'immense série de pratiques dont il va être question.

114. Le substantif *mgiro*, pluriel *migiro*, vient du verbe *kugira*, qui veut dire clairement et exclusivement: s'abstenir de quelque chose; *nakugilaga bugoro*, veut dire: je m'abstiens de tabac à priser, je ne prise pas... *nakugilaga bwalwa*: je m'abstiens de bière, je ne bois pas de bière.

115. Quoique le substantif *mgiro* exprime très bien l'idée de s'abstenir de quelque chose et quoique en réalité il soit souvent usité, plus souvent néanmoins l'indigène préfère se servir du verbe, ce qui correspond mieux au génie des langues bantou, lesquelles sont plus riches en verbes qu'en substantifs. Ainsi les *Birwana* disent: nous nous abstenons de telle chose, c.-à-d. telle chose nous est défendue, telle chose est notre tabou: *twakugilaga n'iswe mbati*.

La forme verbale avec le préfixe *ku* avant, et le suffixe *ga* après le radical, exprime l'idée d'un état durable, d'une action qui dure, d'une coutume. Les *Basumbwa*, dans leur dialecte, emploient le substantif *muziro*, du verbe *kuzira*. Le sens est absolument le même que celui du mot *kirwana* dont nous venons de parler. Ils emploient aussi le substantif *mzirwa*, lequel n'éveille pas l'idée de l'abstention, mais de la chose dont on s'abstient. Dans le même sens, les *Birwana* disent: *cha mgilo*, c.-à-d. chose dont on doit s'abstenir.

116. Les *Banyamwezi* emploient aussi fréquemment le mot *mwiko*, lequel, quand il est question de tabou, a identiquement le même sens que *mgilo*. Le sens premier de *mwiko* est: défense, interdiction; et l'objet ou l'acte défendu est appelé: *cha mwiko*.

Le mot *mwiko* est employé de préférence pour désigner une action qui est interdite à tout un groupe de personnes: par ex.: à l'endroit où l'on veut construire un nouveau village, il est défendu de brûler un arbre appelé *mzima*. Si ce tabou n'est pas observé par tout le monde, le nouveau village est exposé au danger d'être dévasté, ou au moins molesté par des invasions de lions.

117. La transgression d'un *mwiko*, dans ce sens plus restreint, n'est donc pas préjudiciable au seul transgresseur, mais a plusieurs, quelquefois à tous les habitants d'une région ou d'un pays. La transgression d'un *mgilo* ordinaire n'entraîne la punition que du seul transgresseur.

Le mot *mwiko* peut aussi être employé pour désigner toute défense n'ayant aucun rapport avec ce qu'on appelle tabou. C'est pourquoi, en entendant le mot *mwiko*, faut-il toujours s'informer de quelle sorte de défense il s'agit. Le mot *mgilo* désigne toujours un tabou.

2. *Mgilo*. Tabous individuels.

118. Voyons maintenant, d'une façon précise, ce que le *Munyamwezi* entend par *mgilo*. Ici je tiens à prévenir le lecteur que je n'entends parler que du *mgilo* des peuples qui m'occupent, et non pas des tabous d'autres peuples qui me sont inconnus.

119. *Cha mgilo* ou ce qui est interdit par un *mgilo* n'est autre chose qu'un objet comestible, une chose ou une action, dont il faut s'abstenir, par crainte de quelque malheur.

120. Dans tout *mgilo*, il y a toujours deux éléments essentiels: 1. obligation de s'abstenir; et 2. crainte d'un mal ou sanction que la transgression entraîne. Ces *mgilo* ne sont pas peu nombreux; c'est par centaines qu'on peut les compter, et tous les jours on en découvre de nouveaux.

121. Il y en a qui sont propres à l'âge ou au sexe; d'autres à des familles, à des communautés, à des royaumes, à des races, à des métiers, à des sectes, à des situations, à des maladies, à des événements, à des époques, etc. En un mot, le *mgilo* domine

toute la vie du *Munyamwezi*; depuis son berceau jusqu'à sa tombe, il n'y a pas un instant de sa vie, pas un de ses actes qui ne soit sous l'influence du *mgilo*. Pour bien faire voir ce côté de la mentalité du *Munyamwezi*, c'est toute sa vie, toute son activité qu'il faut passer en revue.

122. Pour procéder avec logique et mettre un peu d'ordre et de clarté dans ce dédale, distinguons deux sortes de *mgilo*, et admettons comme base de la division, la nature des sanctions qu'entraîne la transgression. Ainsi nous avons: 1. les *mgilo* qui obligent tous les individus d'une même tribu; 2. les *mgilo* qui ne sont pas héréditaires et ne se transmettent pas aux descendants.

Les *mgilo* de la première sorte ont pour sanction ce que l'indigène appelle *kuponoka*, mot qui veut dire des esquamations de la peau. La peau du délinquant se couvre d'écailles, qui tombent ensuite: c'est la lèpre appelée *mbizi* par l'indigène.

Les *mgilo* de la deuxième division menacent le délinquant d'autres maux.

Ceux de la première division sont appelés tabous de familles ou de races: *mgilo y'igongo*. Un *mgilo* de cette sorte oblige tous les individus d'une même descendance: *w'igongo limo*. — Un *mgilo* de la seconde division n'oblige qu'une personne déterminée.

123. Une seule et même famille a souvent plusieurs *mgilo* dont la sanction est toujours le *kuponoka*.

Pour mieux se rendre compte de ces tabous familiaux, il est intéressant d'étudier la nature des objets interdits et d'y voir les rapports qu'ils ont, ou sont censés avoir avec la lèpre. Ici, on verra clairement que c'est le symbolisme — si en vogue chez le nègre — qui a donné naissance à ces défenses et les a propagées.

Passons en revue les différents objets desquels les *bambizi*, ou descendants d'un ancêtre qui durant sa vie était affligé de la lèpre, ont à s'abstenir, sous peine d'être à leur tour affligés du même mal.

124. Les personnes qui parmi leurs ancêtres paternels ne comptent aucun lépreux, ne sont pas tenues à observer de telles défenses. — Chose remarquable dans cette coutume, le *Munyamwezi* ne voit sa famille que dans la descendance masculine ou paternelle; tandis que par ailleurs, dans toute l'organisation sociale, il accorde une plus grande importance à la descendance maternelle, une sorte de „matriarchat“ étant à la base de la vie sociale.

En y regardant de près, on voit qu'en cela l'indigène est parfaitement logique. D'après sa façon de penser, la mère a un rôle purement passif dans la propagation du genre humain; et donc elle n'a aucune influence sur le naturel de l'enfant. L'enfant va du père dans le sein de sa mère, où il se développe; la mère est un champ qui ne fournit que le substratum et la nourriture.

C'est pour ce motif que la mère est obligée de tenir compte des *migilo* du père, pendant tout le temps de sa grossesse et de l'allaitement, non pas à cause d'elle-même, mais à cause de l'enfant.

125. Les objets qui menacent de lèpre les descendants d'ancêtres lépreux sont les suivants:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Nhwiga</i> : la giraffe. | 10. <i>Ngombe ya luna, nolo ya bu-, bili</i> : vache à couleur de l'hyène. |
| 2. <i>Ndulu</i> : le zèbre. | 11. <i>Ndili yaza</i> : peau jaune. |
| 3. <i>Hanga</i> : la pintade. | 12. <i>Kitindi chaza</i> : cuivre jaune. |
| 4. <i>Hwale</i> : la perdrix. | 13. <i>Nungu ikazimolire</i> : pot à cuire qui n'a jamais servi. |
| 5. <i>Iseki</i> : oiseau de ce nom. | 14. <i>Nungu idekirwe mgilo</i> : pot dans lequel on a cuit un <i>migilo</i> . |
| 6. <i>Hamunda</i> : id. | 15. <i>Matugu</i> : l'igname. |
| 7. <i>Isubi</i> : le léopard. | 16. <i>Vikoba</i> : champignon de ce nom. |
| 8. <i>Mpongo</i> : sorte d'antilope. | 17. <i>Limfira</i> : |
| 9. <i>Mbuli ya wilongwa</i> : chèvre à taches jaunes. | 18. <i>Katumbili</i> : le sagouin. |

126. Ce sont là des animaux, des fruits, des objets qui, par leur couleur et leur forme, ont quelque ressemblance avec la lèpre. La tournure d'esprit de l'indigène lui fait trouver là des symboles de cette maladie; à ses yeux, ce sont des sortes de lépreux ayant les taches et les plaies de la lèpre, des membres mutilés comme des lépreux; par suite, ils sont dangereux et doivent être évités. C'est ainsi et uniquement ainsi que l'indigène explique cette sorte de *migilo*. Du reste, nous retrouverons le symbolisme dans d'autres tabous et dans une foule de coutumes indigènes. Les personnes assujetties à ces *migilo* ne peuvent ni manger ces choses, ni même le plus souvent les toucher.

127. Les *Bashirombo* ont pour *migilo* le léopard et la *ngombe ya luna*: vache à couleur de la hyène; ils ne peuvent ni la toucher ni en manger; même ils évitent de marcher sur les traces, et sur

le fumier de la vache susdite; ils ne peuvent faire usage ni de son lait ni du beurre qui en provient.

Même la transgression involontaire de ces défenses entraîne la sanction inévitable: la lèpre. La crainte de cette sanction est tellement grande, que les *mgilo* sont transmis de génération en génération.

128. Un pot qui a servi à cuire de la viande d'un *mgilo* est devenu *mgilo* lui aussi, par le fait même; toutes les personnes soumises à ce tabou ne pourront plus s'en servir, à moins qu'il n'ait été au préalable dûment purifié. C'est le feu qui opère cette purification: le pot contaminé est passé sur une grande flamme, et ainsi il est comme brûlé à nouveau. Le plus souvent, on s'en défait et on le brise en morceaux.

Cette coutume explique pourquoi des voyageurs peuvent difficilement se faire prêter des ustensiles pour préparer leur nourriture dans les endroits où ils campent. Dans les campements les plus fréquentés, des pots sont mis en réserve pour l'usage exclusif des étrangers. Après leur départ, les pots sont passés au feu.

129. Les seuls *mgilo* qui ont la lèpre pour sanction, se transmettent dans la famille. A ce propos, remarquons à nouveau que les enfants n'ont pas à tenir compte de ceux de leur mère; ils ne sont soumis qu'à ceux du père.

130. Si vous demandez à quelqu'un pourquoi il est tenu d'observer de telles défenses, il vous dira toujours que c'est à cause de la sanction qu'entraînerait la transgression, à cause de la lèpre qui le menacerait. Depuis de longues années, je n'ai jamais obtenu d'autre réponse. Quand je répliquais, disant que moi-même je me préoccupais peu de ces défenses et que je n'en tenais pas compte, je reçus toujours la même réponse: Votre naturel n'est pas le même que le notre... Vous êtes d'une autre descendance... Vous avez dans vos veines un autre sang que nous; peut-être n'êtes vous pas *wa mbizi* (aucun de vos ancêtres n'a été lépreux).

C'est donc le père ou l'ancêtre lépreux qui transmet à ses enfants, par la génération, son propre naturel: *kisumbirwe chakwe*; les enfants sont exposés aux maladies, aux infirmités qui autrefois avaient affligé l'ancêtre.

Plusieurs indigènes m'ont donné l'explication suivante: Vous autres, Européens, vous avez aussi vos *mgilo* et vous les observez comme nous observons les nôtres. Dans nos maladies, les médecins

européens nous recommandent de nous abstenir de telle et telle nourriture et ils nous grondent quand nous ne tenons pas compte de leurs défenses. C'est ce que nous appelons *mgilo*.

131. La transgression d'un *mgilo* familial ne constitue pas ce qu'on pourrait appeler péché, ce n'est pas une offense de Dieu, ni une faute soit envers les ancêtres, soit envers la famille, ou envers quelque personne que ce soit. C'est tout simplement une grande imprudence qui entraîne des suites fâcheuses. Elle ne constitue pas un mal qui rend un homme moralement mauvais. Le transgresseur est regardé comme un fou; parfois on évite sa société pour ne pas participer au danger auquel il s'est exposé; parfois sa femme le quitte en emmenant ses enfants, toujours par crainte du danger pour elle et pour les enfants. Aucun roi ne s'occupe de punir ses sujets pour avoir transgressé des *mgilo*. Le *mgiruzi* (transgresseur) n'est jamais renié par sa famille, comme cela arrive pour d'autres fautes graves. Un enfant qui viole un *mgilo* familial, est sévèrement repris et même puni par ses parents, non pas comme d'une faute contre la morale ou contre la religion, mais uniquement parce qu'il s'expose au danger de la lèpre.

132. Le *mgilo gw'igongo* (*mgilo* familial) n'est objet d'aucun culte, d'aucune vénération, d'aucune attention, ni d'aucun ménagement spécial: c'est un objet comme un autre. En outre, il diffère complètement du totem. Il n'est la base d'aucune parenté et ne constitue aucun empêchement de mariage. Aucun indigène ne voit dans un tel *mgilo* quelque frère ou parent qu'il serait tenu d'honorer.

133. A y regarder d'une manière superficielle, on pourrait être tenté de dire que les peuplades reçoivent le nom de leurs *mgilo ya migongo* (pl. de *mgilo gw'igongo*), et s'appelleraient, p. ex. *Ba mpongo*, *Ba ndulu*, *Ba nhwiga* (ceux du *mpongo*, ceux du... etc.). Mais quelqu'un qui s'est familiarisé avec la langue des *Banyamwezi* et avec leurs mœurs, voit de suite qu'il n'en est rien. Le nom de tel animal n'est pas donné à une famille, parceque cet animal en serait considéré comme l'ancêtre. Ainsi, les trois noms cités plus haut ne veulent pas dire autre chose, si ce n'est que les individus de telles familles doivent s'abstenir de manger de la viande soit de l'antilope, *mpongo*, soit du zèbre, soit de la giraffe.

A propos du totem, nous rencontrerons des dénominations semblables.

134. S'il est vrai que souvent des personnes ayant le même *mgilo* appartiennent à une même parenté, c'est que leur *mgilo* est familial; ce n'est pas à cause du *mgilo* lui-même: ce n'est pas le *mgilo* qui constitue la parenté ou qui en est la base. — On trouve des personnes qui sont parentes au premier degré et qui n'ont cependant pas le même *mgilo*; ainsi des frères et soeurs nés d'une même mère et de pères différents. Par contre, on rencontre des personnes ayant le même *mgilo gw'igongo* (familial) et qui cependant ne sont nullement apparentées entre elles, aucun indigène ne dira que leur *mgilo* commun les constitue parents.

135. L'assertion que la communauté de *mgilo* constitue un empêchement de mariage, repose sur la confusion de deux choses, parenté et *mgilo*. Si tel homme et telle femme ne peuvent pas se marier, ce n'est pas parce qu'ils ont un *mgilo* commun, mais parce qu'ils sont réellement consanguins, membres d'une même parenté. Le *Munyamwezi* observe la loi de l'exogamie, mais le *mgilo* n'a absolument rien à faire avec cette loi.

Cependant l'existence d'un *mgilo* commun entre deux personnes est une raison de faire des investigations pour voir si le *mgilo* n'est pas une lignée de parenté, et ces investigations se font très sérieusement avant qu'on ne procède aux pourparlers préparatoires au mariage.

136. Certains veulent voir dans le *mgilo* familial un appui, un lien moral qui tient les membres de la famille unis entre eux. Encore cela n'est nullement le cas chez les *Banyamwezi*, ni même probablement chez aucun peuple de l'Afrique Centrale. Le *mgilo* ne joue aucun rôle d'un tel genre: il protège la famille dans ce sens, qu'en l'observant, on préserve la famille de la lèpre. Cette protection n'a en soi rien de surnaturel, elle ne vient ni de Dieu, ni des ancêtres; elle est attribuée uniquement à l'abstention d'une chose matérielle qui est censée amener la lèpre dans une telle famille et non pas dans une autre.

137. Le *mgilo* n'est l'objet d'aucune vénération, d'aucun ménagement spécial. Si c'est un animal, n'importe qui peut le tuer sans s'attirer une vengeance quelconque; il faut seulement se garder de le toucher, car le seul contact peut occasionner la lèpre. D'autres *mgilo* peuvent être touchés, mais ne peuvent pas être mangés.

138. Quoiqu'en soi l'objet interdit ne soit digne d'aucune attention particulière, on peut cependant indirectement, en transgressant la défense, se rendre coupable envers les ancêtres; la faute consiste alors dans le mépris des coutumes ancestrales. Les ancêtres pourront se venger, non pas parce qu'on a déshonoré l'objet défendu, mais parce qu'on a méprisé les traditions. La lèpre vient de l'acte posé, du contact avec l'objet défendu, de sa comestion; d'autres punitions pourront venir des ancêtres.

139. A savoir si le *mgilo* familial ne pourrait pas nous fournir des données précises sur les parentés entre les peuples de toute l'Afrique Centrale, et nous mettre sur les traces de leurs migrations primitives? Cela donnerait un travail considérable, ardu et long. De plusieurs côtés à la fois il devrait être entrepris. En tout cas, il semble qu'en ajoutant le totem au *mgilo*, on aurait une base sérieuse pour un tel travail. — En faisant de telles recherches, il faudrait s'en tenir principalement aux *mgilo* des familles régnantes, en prenant soin toutefois de s'assurer s'ils sont *mgilo* de la famille, et non pas seulement du prince actuellement régnant, car la loi de l'exogamie a pu introduire dans la famille un prince étranger, ayant les mêmes *mgilo* qu'elle.

Une difficulté que de prime abord on pourrait croire insurmontable, semble vouer un tel travail à un échec certain. La voici: s'il est vrai de dire que les descendants d'un même ancêtre ont les mêmes *mgilo y'igongo* (familiaux), par contre on ne peut pas conclure que l'identité de *mgilo* prouve une origine commune; car on trouve bon nombre de familles ayant les mêmes *mgilo* et qui cependant n'ont aucun lien de parenté entre elles.

La réponse que je vois à cette objection est celle-ci: peut-être qu'à la longue, après des recherches minutieuses, on trouverait que ces familles sont quand même de la même origine, et que par suite des morcellements survenus à travers les siècles, les traces d'une origine commune ont disparu... que la connaissance des liens communs s'est obnubilée.

140. Une telle recherche montrerait encore combien la population d'un même pays est peu homogène. Dans chaque sultanat, les princes régnants comptent très peu de parents parmi leurs sujets. Malgré le peu d'homogénéité dans la population, on rencontre cependant un certain nombre de *mgilo* qui sont très répandus: ainsi le pot à cuire encore vierge, l'antilope *mpongo*, la vache à

couleur d'hyène. Ces *migilo* sont peut-être plus anciens que d'autres moins répandus.

3. *Mwiko*. Tabous collectifs.

141. Venons maintenant à la deuxième sorte d'abstinences, à celles dont la transgression n'a pas la lèpre pour suite, et qui le plus souvent sont appelés *myiko*, plur. de *mwiko*. — Ces défenses n'obligent pas, parce qu'elles sont occasionnées par la maladie d'un ancêtre commun, ou à cause d'une parenté; elles sont plutôt propres aux individus; mais elles peuvent aussi être imposées à des villages, à des associations ou sectes, à un sexe, etc. sans aucune considération de la parenté.

Beaucoup de ces *myiko* s'imposent comme d'eux-mêmes, si on veut échapper à un danger; d'autres sont imposés ou prescrits par le *mfumu*.

Sous ces défenses tombe tout ce qu'on peut imaginer; de sorte que, pour en avoir une idée claire, il faut connaître le *Munyamwezi* aussi bien qu'il se connaît lui-même; il faut l'étudier dans tout ce qu'il est et dans tout ce qu'il fait.

142. Celui qui transgresse une telle défense, est exposé non seulement à subir personnellement la peine qui est attachée à cette transgression, mais encore il attire sur lui la colère de la vengeance de ses semblables, surtout celle des grands du pays. En effet, cette transgression doit attirer des malheurs sur d'autres, souvent sur tout le pays. Cette persuasion est si ferme chez l'indigène, que le transgresseur devient objet de la haine de tous.

143. Disons d'abord quelques généralités sur ces sortes de défenses; ainsi nous éviterons des répétitions inutiles dans tout ce qui va suivre. Il s'agit de choses dont toute la vie du *Munyamwezi* est remplie.

Toute action, toute situation, tout état, tout ce qui arrive, a ses *myiko*. Il est à remarquer que c'est surtout la propagation du genre humain qui est sous l'influence de ces défenses; elles atteignent surtout les femmes enceintes et les mères qui allaitent des enfants; leur transgression mettrait en jeu la vie de l'enfant et celle de la mère. Les filles non encore pubères, ainsi que les vieilles en sont exemptes. Le père en a également une bonne part à observer, sous peine de malheur pour sa femme ou pour son enfant.

144. De tels *myiko* sont:

1. *Mbata* (viande de canard). Si la mère en mange, la peau de son enfant ressemblera à des nageoires et il marchera à la façon des canards.

2. *Ngili* (viande de sanglier). Si la mère en mange, l'enfant aura une bouche en forme de groin, d'où les dents seront proéminentes.

3. *Inaga* (fourmilier): l'enfant n'aura pas de dents.

4. *Buki* (le miel): l'enfant viendra au monde, la langue enflée, comme s'il avait été piqué par les abeilles.

5. *Mabasa* (viande d'animaux jumeaux), ou *kashindye* (nés d'une mère jumelle), si la mère en mange: elle mettra au monde des jumeaux.

6. *Nama ya nsalala* (viande fraîche): la mère aura des couches pénibles.

7. *Nama ya kupinja* (viande d'une bête morte en mettant bas): la mère aura le même sort.

8. *Bugali nungu yashibukaga* (nourriture cuite en un pot qui fut brisé au moment de la cuisson): la mère mourra en couches.

9. *Mhande* (sorte de pois chiches): la mère deviendra malade après l'accouchement.

10. *Homba ya buki* (bouillie miellée): donne maladie.

11. *Homba ya bushishi* (assaisonnée au tamarin): donne maladie.

12. *Mashiri* (lentilles): donne maladie.

13. *Kwonshya ntali kugusa mabele* (donner les seins à l'enfant avant qu'ils ne soient purifiés): l'enfant deviendra malade.

14. *Kwonshya mabele gatali kwera* (allaiter l'enfant avant que le lait soit devenu clair): l'enfant aura la dyarrhée.

15. *Nama ya mgongo* (viande du dos d'une bête): l'enfant ne naîtra qu'après le terme régulier de neuf mois... il s'accrochera au dos de la mère.

16. *Nhandala* (viande de l'antilope de ce nom): l'enfant sera affligé de convulsions.

17. *Kwiponangija myenda* (s'enrouler l'étoffe autour du cou): l'enfant étouffera dans le sein de sa mère.

18. *Kwimwasha myenda* (se servir d'une étoffe en guise de ceinture): à la naissance, le cordon ombilical s'enroulera autour du cou de l'enfant et l'étouffera.

19. *Kuzwala mabusalu mu hingo* (porter des perles autour du cou): l'enfant étouffera.

20. *Kutina ha bushu* (porter des perles autour des reins): l'enfant aura une cicatrice au front, à la racine du nez. — *Ukenanga kiseme* (abîmer un vase).

21. *Kusekera katumbili* (se moquer du petit singe sagouin): l'enfant aura le front d'un singe.

22. *Kubita kw'ibagiyo* (passer près d'un endroit où l'on tue des bêtes): avortement.

23. *Kukira lubimbi* (passer la frontière du pays): avortement.

24. *Kulina h'itembe* (monter sur le toit plat d'une hutte): avortement.

25. *Kwoga mw'ilambo* (se baigner dans une marre): avortement.

26. *Kupiringitiwa iwe* (rouler une pierre devant une femme enceinte): avortement.

27. *Kwelela minzi h'iwe* (apporter une meule dans la maison): avortement. Cet accident sera évité, si la femme aiguise la meule devant la hutte, y verse un peu d'eau, et boit ensuite cette eau.

28. *Kushihiwa* = adultère de la femme: elle mourra dans l'accouchement.

29. *Kushihiya* = adultère du mari: même accident.

30. *Kusanja* = cognoscere prœgnantem: même accident.

31. *Kwibata sembe* = porter la ceinture menstruelle avant l'accouchement: accouchement difficile.

32. *Kushinata ha'si* = allonger le gros orteil devant la femme en couches: cela ferme la matrice.

33. *Kubona magazi* = la femme en couches qui regarde du sang en meurt, si durant sa grossesse elle a commis un adultère.

34. *Munhya kupirima ku mpindo*: si une favorite du mari passe derrière la maison, la mère mourra en couches.

35. *Msumba kupirima ku mpindo*: même accident si c'est un favori de la femme.

36. *Kusanaha n'italange duhu*. Le cordon ombilical ne doit être coupé qu'au moyen d'une tige de *sorgho* taillée en lame. C'est que le sorgho est la première nourriture du nouveau-né: dès qu'il est séparé de la mère et avant que celle-ci ne lui donne le sein, on lui fait avaler un peu de bouillie faite avec de la farine de sorgho; c'est ce qu'on appelle: *kumbakira mwana*.

37. *Kusanaha litali kufuma linya bana*: séparer l'enfant de la mère avant que l'arrière faix ne soit éloigné = mort.

38. *Kuduta lulila* = tirer au cordon ombilical : c'est provoquer la mort de la mère.

39. *Kwibisira mabasa* : il faut tenir cachée la naissance de jumeaux, sans cela les parents seront tués par la foudre.

40. *Kubuka zitali kufuma samati* : la mère ne doit pas se relever avant d'être complètement délivrée ; sans cela, elle mourrait.

41. *Kupirima mdito*. Ne pas passer derrière une femme enceinte : l'enfant ressemblerait à celui qui l'aurait fait. *Kubi ne hoja*.

42. *Nina oye kubyala*. Une mère ne doit pas avoir d'enfant à partir du moment où sa fille est devenue enceinte. Si cela arrivait, soit la mère elle même, soit la fille, soit l'enfant mourrait.

43. *Kubangula buta*. Au moment de l'enfantement, le mari doit débander son arc ; cela facilite la naissance.

44. *Kusungula mashiseme*. Dans la maison, tous les ustensiles doivent être détachés de leurs supports, afin que la délivrance se fasse bien.

45. *Kukundukula mashihinda*. Il faut enlever les couvercles des paniers, pour le même motif.

46. *Kusanja utali kulimby'inoku*. *kulumya itumba* : la cohabitation est interdite jusqu'à l'accomplissement du *kulimby'inoku* ; autrement l'enfant demeurera chétif.

47. *Kwituga mu kwingira mu matango* : cracher in coeundo est une insulte qui doit être réparée.

48. *Kukira nhongo*. L'adultère commis avant la nouvelle menstruation de la mère *atali kwera*, rend stérile.

49. *Kumkira mwana*. Ni le père ni la mère ne peuvent paraître devant leur enfant, après qu'ils auraient commis un adultère : l'enfant en deviendrait chétif.

50. *Kwikala h'isumbi lya mwana* : une personne adulte ne peut pas s'asseoir sur l'escabeau de l'enfant ; l'enfant en deviendrait chétif. Il s'agit de l'escabeau sur lequel la mère a vidé ses seins, ce siège a été protégé au moyen de *mapigi* et la mère s'y assied pour allaiter l'enfant.

51. *Kuyumbya mwana duhu*. Trouve-t-on la mère en compagnie d'une fille nue, n'ayant pas au moins quelques perles autour du cou, en guise de *lusere*, elle doit payer une amende aux femmes, laquelle amende est appelée, *nsumula*.

52. *Kumwolecha mwana inoni*. Montrer à l'enfant soit un oiseau, soit une poule, lui occasionnerait des convulsions. C'est

pourquoi il doit être porté soit sur le dos, soit sur la poitrine, et non pas autrement.

53. *Kumbitija mwana chenge*. Faire étinceler devant l'enfant un tison ardent, c'est lui occasionner des convulsions, ou bien le rendre louche.

54. *Kumpyagula numba ya mbyazi*. La maison d'une femme qui vient d'enfanter, ne doit pas être balayée; autrement le cordon ombilical ne tomberait pas: *lutimba lulila*.

55. *Kufumya shiseme ng̃o*. Rien de ce qui se trouve dans la maison, ne doit être porté au dehors, jusqu'à ce que le cordon ombilical soit tombé.

56. *Luge nolo matimba*: la femme ne doit pas manger des nerfs: *lutimba lulila*.

57. *Kwikala ha bulili*. Les personnes qui ont atteint l'âge de puberté, ne peuvent pas s'asseoir sur le lit de la mère; ils pourraient avoir commis quelque faute, et par là, ils feraient du mal à l'enfant: *kumleter'ibeho*.

58. *Mdito kubona wituzi ng̃o*. Une femme enceinte ne doit pas assister à l'accouchement d'une autre; il pourrait en résulter pour elle-même un avortement.

59. *Ngumba kubond bukala ng̃o*. Une femme stérile ne doit pas être présente: elle est inexpérimentée dans ces choses.

60. *Kabisi cha na shigina bubyazi buleke kulamba*. Un avorton de quelques mois doit être écrasé avec le pied. Le sang qui en découle, mélangé avec la poussière, est jeté au vent dans la direction de l'Ouest, afin que la prochaine grossesse ne se fasse pas trop attendre.

61. *Likashikire yubi shimba ya mu numba ikafumaga*. Un avorton ne doit pas être enterré en dehors de la maison.

62. *Lya nganga: kunsaganija mwisi, kumlisha mabu kumlanja limi*. Un avorton n'est pas allaité; on le place avec la tête sur un pilon, ou bien on lui fait boire de l'eau passée par la foudre; ou bien encore, on l'expose quelques moments au soleil, pour le faire mourir plus vite.

63. *Kukundika linya bana*. Enterrer l'arrière faix avec la corde ombilicale placée en dessous, rend la mère stérile.

64. *Wa mu magazzi kwingira mu butindi*. Quand une femme a ses règles, elle ne peut pas entrer dans la maison d'une personne devenue mère, jusqu'à ce que l'enfant ait été porté au dehors.

L'infraction de cette défense entraîne pour l'enfant des éruptions sur la peau.

65. *Kupondwa manyale*. En enlevant la corde ombilicale, il faut veiller à ce qu'elle ne touche pas aux nudités de l'enfant: celui-ci en deviendrait stérile pour plus tard.

66. *Kutula lulila mu sazi, abi mwogi*. La corde ombilicale doit être conservée dans laalebasse aux onguents de l'enfant; sinon l'enfant ne pourra pas transpirer. Après cette formalité, il peut être baigné.

67. *Kulujika lulila ha mzigo aleke kubi myumbi*. Ensuite la corde ombilicale est enterrée à l'entrée de la hutte, pour que l'enfant ne devienne pas coureur ou coureuse.

68. *Kulumya itumba*. L'enfant qui toucherait les nudités de son père, ne deviendrait jamais robuste.

69. *Kulusalika lukwi*. Allumer une bûche par le gros bout, occasionne la naissance d'un *Kashindye*.

145. Ce nombre considérable de défenses qui visent la propagation du genre humain pourrait déjà suffire à donner une idée de la coutume des *migilo*. Nous allons néanmoins ajouter encore quelques exemples, pour nous faire cette idée de plus en plus claire.

L'arbre appelé *limwaga*, ne peut pas être brûlé dans l'intérieur d'un village; une infraction à cette défense ferait fuir tous les habitants. Le nom de cet arbre vient du verbe *kumwagika* (répandre, verser un contenu, vider).

Le bois du *isambula* ne peut pas être employé dans la construction d'une maison: cette maison ne serait pas durable. Le mot *isambula* évoque l'idée de destruction.

Le bois du *mbinza bigutire* ne doit pas être employé pour la cuisson de la nourriture: cette nourriture ne rassasierait pas, ne donnerait pas de forces. La signification du mot éveille l'idée de „empêcher“ le rassasiement.

Le bois du *mbudika* (qui fait crever) ne peut être brûlé dans une maison qui n'a pas encore été protégée par un remède magique, sans cela le remède sera plus tard sans efficacité. Ce bois, en effet, sert à appliquer ces sortes de remèdes.

146. A côté de ces défenses, il y en a d'autres qui sont observées par crainte de la colère des ancêtres. Ainsi personne ne peut manger d'une nouvelle récolte, avant qu'on en ait offert les

prémices aux ancêtres. Celui qui contreviendrait à cette défense, deviendrait possédé. De même une personne ne peut s'habiller d'une étoffe neuve avant d'en avoir recouvert les calebasses du *Kulwa, Doto, Kashindyé*.

147. Murmurer contre les ancêtres parce qu'ils sont les auteurs des traditions, est un crime contre la piété filiale; on l'appelle: *kutologanya misambwa*. Les ancêtres vengent de tels crimes. Ainsi quelqu'un qui se plaindrait de ce que les fontaines contiennent de l'eau boueuse, bientôt n'y trouverait plus d'eau du tout.

Le respect dû aux tombeaux des ancêtres a donné naissance au *mwiko* qui défend aux enfants de moudre sur la terre nue, de frapper la terre avec le pilon, en un mot, de s'amuser avec la terre. Nous avons fait mention de cette défense en parlant de l'habitat des *misambwa*.

148. De telles défenses, qu'on pourrait appeler légales, ont pour origine la piété filiale qui est due aux ancêtres. Elles ne doivent pas être confondues avec les *migilo* ordinaires ou tabous. En transgressant un tabou, on ne méprise personne: on s'expose à un danger; en transgressant une défense légale, on commet un mépris vis-à-vis des ancêtres, et on se rend coupable envers eux.

149. Il existe une deuxième sorte de défenses légales appelées: *kusumula*: elles ont pour but de protéger les privilèges, les droits seigneuriaux des princes régnants et des nobles. Celui qui viole ces sortes de défenses, se rend passible d'une amende appelée: *kuliwa lwadida*. De telles défenses sont par exemple:

Kutwima bupi ulu mtemi atali kubupanda. Personne ne peut mettre le feu aux herbes de la brousse, avant que le roi n'en ait donné l'autorisation.

Kwita walwa. Personne ne peut fabriquer de la bière avec les grains de la nouvelle récolte, avant que la cour royale n'en ait donnée le signal.

Kukenagula shiliwa (gâter la nourriture). Au commencement de la saison des pluies, personne ne peut jeter des semences en terre, avant que les champs n'aient été ensemencés à la cour.

Kulitulagula isazi (frapper et rudoyer un fou).

Kutabalanya insi = souiller le pays par l'effusion du sang.

Kuyangula mihayo = rendre la justice, trancher des procès. Enfreindre quelqu'une des nombreuses prescriptions des *Bagota*.

L'infraction à de telles défenses est punie d'une amende de 5 à 15 pièces, à payer à la cour. Parfois on confisque au coupable toute sa fortune; parfois lui-même en personne est fait esclave et privé de sa liberté.

4. L'origine des *mgilo* et des *mwiko*.

150. Abordons maintenant une autre question. D'où viennent les *mgilo*? — Une réponse certaine n'est pas facile à donner.

151. De nouveaux *mgilo* ou *myiko* surgissent tous les jours. Qui est leur auteur? Comment entrent-ils en vigueur? — Il y en a qu'on s'impose de soi-même, à la suite d'un événement fortuit, par serment ou par vœu. D'autres sont prescrits par le roi, mais pour la plupart, c'est dans l'oracle du *mfumu* qu'il faut chercher leur origine.

Le devin est consulté pour tout et à propos de tout. Il questionne minutieusement son client sur ce qui a précédé et accompagné sa maladie, ou l'accident qui lui est arrivé; finalement il prononce son oracle, disant que telle nourriture lui est contraire, qu'il doit s'en abstenir.. que telle chose ou telle action lui a été fâcheuse et lui sera toujours fâcheuse. La défense est portée, le *mgilo* existe.

Si la défense est jugée nécessaire à cause de la constitution physique du client, elle obligera tous ses descendants mâles, à tous les degrés, et les descendants féminins au premier degré seulement.

152. Encore aujourd'hui, on peut dire que le *mfumu* ne donne aucune consultation, n'ordonne aucune médecine: *kulagula*, n'applique aucun remède magique: *kukaga*, sans imposer en même temps à son client une ou plusieurs abstentions: *kumgija*, telles que: diètes à observer, défense de se baigner, de se raser, de s'asseoir sur un siège, de manger de la viande fraîche, d'employer du bois de chauffage provenant de tel ou tel arbre. — Le malade doit observer ces défenses s'il veut guérir et ne plus retomber dans la même maladie.. s'il veut que le remède magique produise son effet.

Les remèdes restent-ils quand même inefficaces, le *mfumu* n'est pas en peine pour trouver que, volontairement ou non, le malade n'a pas suffisamment observé le *mgilo* qu'il lui avait imposé.

153. Les *Basumbwa* prétendent que leurs *mgilo* ont leur origine dans un serment ou un vœu. Dans leur pays, le léopard

aurait autrefois occasionné beaucoup de ravages; alors le roi aurait juré de ne plus jamais toucher à un léopard.

Les *Basambiro* ne peuvent pas manger de la viande de chèvre. Ils expliquent ce *mgilo* de la façon suivante: les *Bangoni* allaient envahir leur pays, et eux-mêmes s'étaient retirés dans la forêt avec leurs troupeaux. Au moment où leurs ennemis passaient dans leurs environs, les chèvres se mirent à bêler, et ainsi trahirent la cachette. Depuis ce jour, les membres de la famille régnante ne mangent plus de viande de chèvre, et dans leur estime, la race ovine a monté d'un degré: on ne peut plus attacher un mouton, en lui fixant la corde au cou.

Dans le royaume de *Ndala*, personne ne peut transpercer une sorte de courge appelée *lisinde*, ni s'en servir pour s'asseoir, ni la détériorer de quelque façon. Durant une année de disette, le roi *Twiyogoye* est mort des suites de la famine; son successeur *Kamika* en échappa en mangeant de la *Lisinde*; et en souvenir de ce bonheur, il a proclamé que désormais personne ne pourrait plus toucher à cette courge.

154. Les parents instruisent leurs enfants sur les *mgilo* dès leur enfance; aucune cérémonie n'a lieu pour cela. Ceux qui concernent les femmes et dont le but est de protéger la propagation de la race, ne sont expliqués aux intéressées qu'au temps voulu, et par les vieilles, surtout par les grand' mères.

155. On ne connaît aucun remède pour conjurer la lèpre, qui doit infailliblement suivre la transgression des *mgilo* familiaux; par contre, nombreux sont ceux qui ont la propriété d'annihiler les *myiko*, avec leurs effets redoutés. Ces remèdes sont appelés: *makile*; tout indigène en connaît des quantités. Le *mfumu* se charge du reste de fournir à ses clients, moyennant nouvel honoraire, ces contre-poisons magiques, pour rendre inoffensifs les *myiko* imposés par lui-même.

156. L'indigène qui va consulter un *mfumu*, sait bien que celui-ci, en prescrivant les *myiko* ne fait que le tromper; volontiers il se contenterait des véritables remèdes; mais il a peur que le *mfumu* ne se venge d'autres manières: ainsi il se conforme à tout ce qui lui est prescrit; il se hâte de trouver la somme d'argent qui lui est demandée comme honoraire de la consultation. Avant

que celle-ci ne soit payée, le *mfumu* ne se prête pas à enlever les *myiko* par des contre-poissons.

157. Pour terminer cet article, je dois faire remarquer qu'il ne faut pas confondre les *mgilo* et les *myiko* avec des objets qui de leur nature seraient nuisibles. Ce ne sont pas non plus comme des oiseaux de malheur annonçant quelque mal imminent: ici la cause du mal, c'est l'objet lui-même.

D. Totem.

158. S'il a été relativement facile de mettre un peu de clarté dans la question du tabou, il n'en est plus de même quand il s'agit du totem, à moins qu'on ne veuille se contenter d'un à peu près déconcertant.

En abordant cette question, je répète que je n'entends m'occuper que des peuplades qui m'entourent et que je ne veux pas me laisser guider par ce qui a été écrit par d'autres sur cette matière. J'avoue cependant n'avoir rien trouvé de précis dans de tels écrits.

Le totémisme, tel que je le vois sous mes yeux, n'est pas ce qu'on pourrait appeler un système arrêté et bien défini: c'est un ensemble d'us et de coutumes. Je veux les examiner séparément l'un après l'autre.

159. Et d'abord voici la définition que je donne du totem. C'est un animal ou un objet, parfois un arbre ou une plante, qu'on vénère en souvenir des ancêtres. Cette vénération a des relations intimes avec le culte des ancêtres et elle est mélangé quelque peu de magie. Elle ne s'adresse pas à l'objet envisagé comme tel, mais à l'ancêtre dont il est la représentation. Pas plus que le tabou, le totem ne doit être confondu avec ce qu'on appelle oiseau de malheur.

Je prévois que ma définition ne satisfera pas tous mes lecteurs. Je la maintiens quand même et je m'en excuse d'avance auprès d'eux.

La plupart des ethnologues entendent par totem seulement un animal qui serait considéré l'ancêtre commun d'une famille ou d'une tribu et qui serait vénéré comme tel.

Etant donné que nos indigènes ne voient dans cet animal aucun ancêtre réel, mais seulement un synonyme et qu'en raison de cette appellation commune ils ont pour lui certains égards d'apparence religieuse, je veux donner à mon totem un sens plus large. — Je range sous la même rubrique „Totem“ tous les animaux et autres êtres qui sont l'objet d'une vénération analogue.

Et d'abord je parlerai des totems proprement dit, c.-à-d., de ce que généralement on appelle de ce nom; ensuite j'aborderai des totems que j'appellerai tels par analogie. Ainsi j'aurai:

1. Le totem proprement dit;
2. Animaux devenus totems par métamorphose des ancêtres;

3. Animaux objets d'une vénération non religieuse;
4. Animaux devenus totems par consécration;
5. Objets devenus totems par consécration.

1. Totem proprement dit.

160. Il a été dit que dans le totem l'indigène voit le premier ancêtre de sa tribu et l'on a conclu que les personnes ayant le même totem sont apparentées entre elles, que ce totem commun constitue un empêchement de mariage: ainsi le totémisme serait à la base de l'exogamie. Selon les mêmes dires, le totem étant un ancêtre, toute la tribu porte son nom et il ne peut être ni tué ni mangé. Dans les pages qui vont suivre, nous verrons ce qu'il y a de vrai dans ces affirmations et dans quel sens il faut les entendre.

a) Les salutations familiales *lugishi*, pl. *ngishi*.

161. Parlons d'abord d'une coutume qui jusqu'ici n'a pas été suffisamment étudiée même par ceux qui furent dans un contact intime avec l'indigène: là nous trouverons des indices certains de parentés communes entre familles et tribus. Je veux parler de la manière dont les indigènes se saluent entre eux.

162. Quand un *Munyamwezi* veut honorer quelqu'un, en l'abordant il laisse de côté les formules ordinaires de salutation et il lui dit: *Mwa* (d'un tel), abréviation pour dire: salut à toi petit-fils d'un tel. Ces sortes de salutations sont appelées *ngishi*, pl. de *lugishi*.

C'est honorer quelqu'un que de prononcer devant lui le nom de ses grands-parents, de dire qu'il est petit fils d'un tel ou d'une telle; un grand' père et une grand' mère sont toujours des personnages; en d'autres termes, c'est honorer quelqu'un que de lui rappeler son origine, et on ne manque jamais de le faire quand on salue une personne de rang élevé.

Par les dénominations grand'père et grand'mère, l'indigène n'entend pas seulement l'aïeul et l'aïeulle tels que nous les entendons dans nos pays civilisés, mais encore les grands-parents de ces dits aïeux, puis encore les propres grands-parents des derniers et ainsi de suite jusqu'aux ancêtres souches en montant de deux degrés en deux degrés.

De même, l'indigène appelle père et mère non seulement les deux personnes dont il est le fils réel, mais encore les grands-parents de ces deux mêmes personnes, et ainsi de suite en

montant du premier degré au troisième, puis au cinquième, puis au septième, etc. . .

Les grands-parents sont plus vénérables que les parents parce que plus anciens, et donc il est plus honorable d'être petit-fils que simplement fils. Ainsi raisonne le *Munyamwezi* et ainsi il établit et conserve son état civil. Donnons un exemple concret.

Le nommé *Maganga* aborde son ami *Mabula* et lui dit: *Mwa Luziga*. Par là il lui rappelle que *Luziga* fut son grand' père. — Parfois il dit: *Mwa Luziga, mwa Msabira, mwa Kalunde, mwa Namende*. . . C'est rappeler à *Mabula* les noms de plusieurs de ses grands-parents, toujours dans le sens indigène. Ces appellations constituent le *lugishi* ou la salutation personnelle de *Mabula*.

Mais ce *Mabula* a encore un *lugishi* familial: il consiste à rappeler le nom d'un ancêtre-souche de sa famille. Si *Mabula* est un grand personnage, *Maganga* lui dira, par ex., *Mwa Simba*, petit-fils de *Simba*, car *Simba* compte parmi les quatre premiers ancêtres de sa lignée, dont le souvenir est parvenu jusqu'aux descendants actuels au moyen du *lugishi*.

Supposons que *Mabula* soit un vieillard et qu'à côté de lui se trouve son fils *Kiliro*, et que le grand'père de ce *Kiliro* (le père de *Mabula*) se fut appelé *Ipamba*. Après avoir salué le vieux *Mabula*, *Maganga* s'adresse au fils et lui dit *Mwa Ipamba* (petit-fils d'*Ipamba*). Il continuera et remémorera d'autres grands-parents de *Kiliro*, et même l'un ou l'autre de ses ancêtres-souches, toujours dans les 2^e, 4^e, 6^e . . . degrés par rapport à ce dernier; par exemple, il dira *Mwa Kasanda* et cette appellation sera un *lugishi* familial de *Kiliro*, *Kasanda* étant un de ses premiers grand'pères. Concrétisons davantage encore et relevons toute la lignée paternelle directe de *Mabula* et de *Kiliro*: à gauche nous la placerons dans le sens ascendant, à droite dans le sens descendant.

- | | | |
|--------------------|---------------------------|--|
| 0. <i>Kiliro</i> | est fils de <i>Mabula</i> | 0. <i>Simba</i> , souche. |
| 1. <i>Mabula</i> | " " " <i>Ipamba</i> | 1. <i>Kasanda</i> , <i>mwana</i> (fils). Quand il s'agit d'une famille royale on dit: <i>mwanangwa</i> . |
| 2. <i>Ipamba</i> | " " " <i>Luziga</i> | 2. <i>Massere</i> , <i>mwizukulu</i> (petit-fils). |
| 3. <i>Luziga</i> | " " " <i>Kananira</i> | 3. <i>Moto</i> , <i>mwana</i> (fils); <i>mwanangwa</i> . |
| 4. <i>Kananira</i> | " " " <i>Mlorwa</i> | 4. <i>Mlorwa</i> , <i>mwizukulu</i> (petit-fils). |
| 5. <i>Mlorwa</i> | " " " <i>Moto</i> | 5. <i>Kananira</i> , <i>mwana</i> (fils); <i>mwanangwa</i> . |
| 6. <i>Moto</i> | " " " <i>Massere</i> | 6. <i>Luziga</i> , <i>mwizukulu</i> (petit-fils). |
| 7. <i>Massere</i> | " " " <i>Kasanda</i> | 7. <i>Ipamba</i> , <i>mwana</i> (fils); <i>mwanangwa</i> . |
| 8. <i>Kasanda</i> | " " " <i>Simba</i> | 8. <i>Mabula</i> , <i>mwizukulu</i> (petit-fils). |
| 9. <i>Simba</i> | est l'ancêtre-souche. | 9. <i>Kiliro</i> , <i>mwana</i> (fils); <i>mwanangwa</i> . |

Dans la colonne de gauche, tous les personnages mentionnés à 3, 5, 7, 9, comptent parmi les grand' pères de *Mabula*, il est leur *mwizukulu* (petit-fils). Leurs noms entrent dans le *lugishi* personnel de ce *Mabula*, excepté celui de *Simba*, car l'appellation *Mwa Simba* constitue son *lugishi* familial.

Les personnages mentionnés à 2, 4, 6, 8, comptent parmi les pères de *Mabula*: il est leur *mwana* (fils), leurs noms n'entrent dans aucun de ses *ngishi*.

Par contre, ces mêmes personnages mentionnés à 2, 4, 6, 8 sont des grand' pères de *Kiliro* et il est salué de leurs noms. La seule appellation *Mwa Kasanda* est pour lui un *lugishi* familial, car *Kasanda* est le plus ancien de ses ancêtres dans les degrés des grand' pères.

Jetons maintenant un regard sur la colonne de droite où nous voyons la ligne descendante, dont *Simba* est la souche première. Par rapport à *Simba*, *Kasanda* est appelé *mwana* (fils) et sont appelés de même ceux qui viennent de deuxième en deuxième degré plus bas, c.-à-d. à 3, 5, 7, 9.

Kiliro est le dernier *mwana* (fils) par rapport à *Simba*, *Massere* est appelé *mwizukulu* (petit-fils) et sont appelés de même ceux qui viennent à 4, 6, 8.

Maintenant on pourra nous comprendre si nous disons que dans une famille, il y a toujours par rapport à l'ancêtre souche les degrés de parenté appelés degrés des *bizukulu* (plur. de *mwizukulu*) ou de petits-fils, et ceux appelés degrés des *bana* (plur. de *mwana*) ou fils.

163. Chaque indigène a quatre *ngishi* familiaux commémorant les noms:

1. du premier ancêtre mâle de la lignée paternelle (*gukuye wa ku buta*).
2. du premier ancêtre féminin de la lignée paternelle (*mamaye wa ku buta*).
3. du premier ancêtre mâle de la lignée maternelle (*gukuye wa ku mgongo*).
4. du premier ancêtre féminin de la lignée maternelle (*mamaye wa ku mgongo*).

C'est le premier ancêtre mâle de la lignée paternelle qui doit attirer ici notre attention, car le *Munyamwezi* voit en lui la vraie souche de sa famille. Et pour ne pas donner dans l'erreur, il faut

toujours s'informer si celui à qui l'on parle est un *mwizukulu* ou un *mwana*: tout indigène adulte vous donne de suite ce renseignement pour ce qui le concerne. On demande à quelqu'un: Quel est le *lugishi lwa fumo* (salut d'origine) de sa famille: de suite il donne le *lugishi* des *bizikulu*, et le nom du premier ancêtre mâle de la lignée paternelle. Quand il s'agit d'une famille royale, les deux *ngishi* familiaux commémorant les premiers ancêtres de la lignée paternelle (le premier grand'père et la première grand'mère) sont des *ngishi ja ndezi* (saluts de la couronne), car une femme peut aussi occuper le trône.

164. Donc, connaître le *lugishi lwa fumo* (salut d'origine) de quelqu'un, c'est connaître:

1. A quelle famille il appartient.
2. Quel est le premier ancêtre mâle de cette famille.
3. Si l'interlocuteur est *mwizikulu* ou *mwana*.
4. Le pays d'origine — souvent du moins — de la famille en question.

165. Il est bon aussi de bien connaître les familles de ceux qu'un appelle *bapugo*, car ces personnages jouent un rôle important dans le culte des ancêtres: à eux revient le privilège d'immoler les victimes et de confectionner, avec les peaux des victimes immolées, des *maholero* (porte-bonheur ou plutôt gris-gris protecteurs), ce que l'indigène appelle *maja miyanya*. Ils jouissent encore d'autres privilèges comme nous verrons plus loin.

Le mot *mpugo* (sing. de *bapugo*) vient du verbe *kupugula* qui peut se traduire par „plaisanter, se permettre des libertés, insulter“. Et de fait, le *mpugo* n'est obligé à aucune retenue, il peut impunément se permettre tout ce qu'il veut.

Une famille de *bapugo* est une famille qui a autrefois fourni une épouse à un des premiers ancêtres: c'est une famille apparentée par alliance. Aussi les *bapugo* sont-ils appelés encore *ba mukwano*. Chaque grande famille a deux de ces familles alliées, l'une *ku buta*, l'autre *ku migongo*, c.-à-d. les familles des deux grand' mères, paternelle et maternelle d'un grand ancêtre.

166. Ce qui pour le moment nous intéresse dans le *lugishi* familial, c'est le totem et ce qui dans cet usage fait penser au totémisme.

Ayons recours encore une fois aux exemples concrets et n'hésitons pas à en donner un bon nombre: de là sortira plus de lumière que dans de longues phrases.

Dans la première colonne, nous donnerons les *ngishi* (saluts) familiaux tels qu'ils sont usités; nous y retrouverons toujours les noms des ancêtres souches (rappelons que *mwa* se traduit par: de.)

Dans la deuxième colonne, nous donnerons les totems, lesquels sont presque toujours synonymes ou homonymes des premiers ancêtres.

Dans la troisième colonne, nous indiquerons les familles ayant les totems marqués en face: encore là nous constaterons que très souvent les noms des familles et ceux des totems sont identiques.

167. *Lugishi* (salut familial):

	Totem.	Famille.
1. <i>Mwa Shimba</i>	<i>Shimba</i> (lion)	<i>Basagali</i> .
2. „ <i>Mwando</i>	<i>Bugando</i> (lièvre)	„
3. „ <i>Nzuki</i>	<i>Mayuki</i> (abeilles)	„
4. „ <i>Nsagali</i>	<i>Ndulu</i> (zèbre)	„
5. „ <i>Nkwimba</i>	<i>Chura</i> (grenouille)	<i>Bakwimba</i> .
6. „ <i>Nkera</i>	<i>Masungwa</i> (fourmis de ce nom)	<i>Bakera</i> .
7. „ <i>Nkundi</i>	<i>Ibiti</i> (hyène)	<i>Bakundi</i> .
8. „ <i>Sawa</i>	<i>Mbuli</i> (chèvre)	<i>Basawa</i> .
9. „ <i>Ngolo</i>	<i>Holo</i> (mouton)	<i>Bagolo</i> .
10. „ <i>Kishiwa</i>	<i>Bubele</i> (millet cylindrique)	„
11. „ <i>Miza</i>	<i>Shimba</i> (lion)	<i>Bamiza</i> .
12. „ <i>Miza</i>	<i>Ngombe</i> (vache)	„
13. „ <i>Miza</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	„
14. „ <i>Nfera</i>	<i>Ligumati</i> (tortue)	<i>Bafera</i> .
15. „ <i>Nfera</i>	<i>Ligofu</i> (escargot)	„
16. „ <i>Mungu</i>	<i>Ibungu</i> (chien)	<i>Babungu</i> .
17. „ <i>Nkwaya</i>	<i>Hwale</i> (perdrix)	<i>Bakwaya</i> .
18. „ <i>Sayi</i>	<i>Mbulu</i> (iguane)	<i>Bayanzi</i> .
19. „ <i>Sayi</i>	<i>Ngosso</i> (rat)	„
20. „ <i>Nyankali</i>	<i>Isubi</i> (léopard)	<i>Banyankali</i> .
21. „ <i>Mwashi</i>	<i>Ikomi</i> (scorpion)	<i>Bajashi</i> .
22. „ <i>Jashi</i>	<i>Ipera</i> (rhinocéros)	„
23. „ <i>Mwisabi</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	<i>Ban' Ikungu</i> .
24. „ <i>Mwisabi</i>	<i>Igobeko</i> (épine)	„
25. „ <i>Magite</i>	<i>Ibiti</i> (hyène)	„
26. „ <i>Mwisabi</i>	<i>Mbogo</i> (buffle)	„
27. „ <i>Mwalu</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	„
28. „ <i>Nkamba</i>	<i>Butundo</i> (minerai de fer)	<i>Bakamba</i> .
29. „ <i>Kifutuma</i>	<i>Kifutamo</i> (serpent de ce nom)	„
30. „ <i>Nkamba</i>	<i>Igembe</i> (pioche)	„

	Totem.	Famille.
31. <i>Mwa Nyabu</i>	<i>Isubi</i> (léopard)	<i>Bakamba.</i>
32. " <i>Shegi</i>	<i>Ngoko</i> (poule)	<i>Bashegi.</i>
33. " <i>Shikilo</i>	<i>Shikilo</i> (antilope de ce nom)	<i>Bashikilo.</i>
34. " <i>Bule</i>	<i>Iguku</i> (singe cynocéphale)	<i>Ban' Igula.</i>
35. " <i>Kafuko</i>	<i>Kafuko</i> (taupe)	<i>Bakonongo.</i>
36. " <i>Syia</i>	<i>Bukula</i> (sorgho rouge)	<i>Basiya.</i>
37. " <i>Syia</i>	<i>Humbi</i> (sauterelle)	"
38. " <i>Ngunga</i>	<i>Ngombe</i> (vache)	<i>Babogwe.</i>
39. " <i>Igunga</i>	<i>Mgunga</i> (arbre de la forêt)	"
40. " <i>Gindu</i>	<i>Ngombe</i> (vache)	<i>Bagindu.</i>
41. " <i>Kimola</i>	" "	"
42. " <i>Shola</i>	<i>Hwale</i> (perdrix)	<i>Bashola.</i>
43. " <i>Songo</i>	<i>Mbula</i> (foudre)	<i>Basongo.</i>
44. " <i>Mbula</i>	" "	"
45. " <i>Kudema</i>	" "	"
46. " <i>Nserema</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	<i>Baserema.</i>
47. " <i>Nserema</i>	<i>Mayoka</i> (les serpents)	"
48. " <i>Ntima</i>	<i>Bubele</i> (millet)	<i>Bayogu.</i>
49. " <i>Nenge</i>	<i>Ndulu</i> (zèbre)	<i>Balenge.</i>
50. " <i>Nyogo</i>	<i>Kana Kayogo</i> (oiseau de ce nom)	<i>Bayogo.</i>
51. " <i>Longwi</i>	<i>Nguku</i> (singe cynocéphale)	<i>Bana-Nguku.</i>
52. " <i>Nkinga</i>	<i>Kapimbi</i> (agouti)	<i>Bana-Bukune.</i>
53. " <i>Ngusa</i>	<i>Iwa ya miso ane</i> (chien à 4 yeux)	<i>Baswau.</i>
54. " <i>Miza</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	<i>Bana-Mwagala.</i>
55. " <i>Nkali</i>	<i>Nsubi</i> (léopard)	<i>Bana-Kipili.</i>
56. " <i>Nkali</i>	<i>Shimba</i> (lion)	"
57. " <i>Holo</i>	<i>Nina wa chura</i> (la mère des grenouilles)	"
58. " <i>Shyetu</i>	<i>Isuha</i> (calebasse)	<i>Bashyetu.</i>
59. " <i>Mhoja</i>	<i>Mhoja</i> (arbre de ce nom)	"
60. " <i>Nkwande</i>	<i>Katumbili</i> (sagouin)	<i>Bakumbi.</i>
61. " <i>Luba</i>	<i>Shikira</i> (sorte d'antilope)	<i>Bana-Bulima.</i>
62. " <i>Mbalu</i>	<i>Mbulu</i> (iguane)	"
63. " <i>Nûve</i>	<i>Nguku</i> (singe cynocéphale)	<i>Bakoli.</i>
64. " <i>Lubinda</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	<i>Banjoku.</i>
65. " <i>Luja</i>	<i>Manoni</i> (les oiseaux)	<i>Bana-Bunega.</i>
66. " <i>Sega</i>	<i>Bungando</i> (lièvre)	<i>Bana-Bulima.</i>
67. " <i>Ishingwa</i>	<i>Mafi</i> (excréments)	<i>Bana-Magili.</i>
68. " <i>Bago</i>	<i>Katumbili</i> (sagouin)	<i>Bana-Buyombo.</i>
69. " <i>Nega</i>	<i>Nguku</i> (singe cynocéphale)	<i>Balega.</i>
70. " <i>Nega</i>	<i>Katumbili</i> (singe sagouin)	<i>Balege.</i>
71. " <i>Songe</i>	<i>Mungu</i> (courage)	<i>Basonge.</i>
72. " <i>Singo</i>	<i>Mhuli</i> (éléphant)	<i>Basingo.</i>
73. " <i>Kadiru</i>	<i>Nungu</i> (pot en terre cuite)	<i>Bana-Salawi.</i>
74. " <i>Kadiru</i>	<i>Samaki</i> (poisson)	"
75. " <i>Manda</i>	<i>Tubuna</i> (mouche à miel)	<i>Babumanda.</i>
76. " <i>Kiya</i>	<i>Igul' ibi</i> (pays d'origine)	<i>Banyanjembe.</i>
77. " <i>Igunda</i>	<i>Ngili</i> (sanglier)	"

	Totem.	Famille.
78. <i>Mwa Isale</i>	<i>Mûnu</i> (sel)	<i>Banyanjembe</i> .
79. „ <i>Shipwera</i>	<i>Isato</i> (serpent boa)	„
80. „ <i>Nkwimba</i>	<i>Kayimba</i> (clochette)	<i>Bakwimba</i> .
81. ■ <i>Mangula</i>	<i>Mangula</i> (rocher de ce nom)	<i>Bana-Mangula</i> .

168. La liste qui précède, est loind' être complète: ce n'est qu'un abrégé d'exemples. On pourrait citer des totems qui sont simplement des parties ou membres du corps humain, ne comptant pas toujours parmi les organes les plus honorables. Le plus souvent cependant le totem est un animal, rarement c'est un arbre ou un autre objet: parfois c'est simplement un événement.

Il est bon de remarquer que le nom de l'ancêtre-souche, devenu nom de parenté, est souvent en parfaite consonance avec celui du totem. Pratiquement on peut toujours remplacer le nom de la parenté par celui du totem, en faisant précéder ce dernier du mot *bana* (enfants, descendants). Ainsi on entend dire: *bana shimba*, *bana nzuki* (enfants, du lion, du lièvre, des abeilles), expressions qui équivalent d'une façon absolue aux salutations familiales, car le mot *mwa* donne également le sens de „enfant ou descendant de...“.

169. Là où les salutations familiales ne sont pas synonymes à la lettre avec les noms des totems, ils le sont au sens figuré. Ainsi le *lugishi* „*mwa nkwimba*“ (enfant de la chanteuse) s'accorde parfaitement avec les deux totems *chura* (grenouille) et *kayimba* (clochette). La grenouille est une chanteuse et la clochette aussi. C'est ainsi que l'indigène comprend les choses.

Les *Basagali* ont encore le *lugishi* „*mwa kulamba*“ (enfant du lécheur). Ce qu'on lèche, c'est le miel, le produit de l'abeille. Or les *Basagali* comptent l'abeille parmi leurs totems.

Dans le *lugishi* des *Bakamba*, il est fait allusion à leur pays d'origine *Bukamba*, qui est riche en minerai de fer: *Ku lugulu lwa kisinza* (sur la montagne où l'on travaille le fer). On dit: *mwa butundo* (Enfant du minerai de fer), *mw' igembe* (Enfant de la pioche provenant de ce minerai), *mwa kulimira* (Enfant de ce qui sert à cultiver c.-à-d. de la pioche provenant de ce minerai).

b) Les obligations totémiques.

170. De telles circonstances et d'autres semblables fournissent une explication très simple et en même temps très claire de cette coutume des totems. Parfois les mots employés sont empruntés à

des langues autres que les dialectes des *Banyamwezi*, et tous se laissent expliquer d'une façon analogue.

171. Des personnes ayant le même *lugishi* familial sont presque toujours apparentées entre elles, non pas à cause du totem, mais à cause de leur descendance d'un personnage qui est leur ancêtre commun.

172. „Le totem constitue un empêchement de mariage“: nouvelle erreur qui repose sur le fait qu'on confond totem avec ancêtre.

Deux indigènes descendant d'un même ancêtre mâle ne se marient jamais: voilà l'exogamie telle qu'on l'entend en pays *Banyamwezi*. En disant que le totem est la base de l'exogamie, on confond l'effet avec la cause: c'est la parenté qui produit le totem et l'empêchement de mariage, et non pas le totem qui produit et la parenté et l'empêchement.

173. „Les familles sont apparentées avec leurs totems“. Encore une erreur qu'il faut rectifier. Souvent, il est vrai, on entend des indigènes dire que les membres d'une telle famille sont *bana ndimu* (descendants d'animaux), *bana chura* (descendants de grenouille), *bana nti* (descendants d'arbres), *bana nzuki* (descendants d'abeilles) . . . D'autrefois ou en même temps, ils disent que les grenouilles, les abeilles, les serpents, etc., sont leurs enfants ou leurs frères; ils disent que le lion ou le scorpion est leur père ou leur mère.

Et c'est exactement ainsi le sens obvie des salutations.

Mais en réalité, comment l'indigène comprend-il ces expressions? Que pense-t-il d'une descendance animale? Il pense exactement ce que pensent un français qui s'appelle, de son nom de famille, par ex, RENARD, un allemand qui s'appelle WOLF, un anglais qui s'appelle FOX, etc.

Un vieux païen me dit un jour: „Père, nous n'écrivons pas avec des plumes comme vous autres Blancs, nous écrivons avec notre langue; nos salutations sont pour nous ce que les livres sont pour vous: elles sont des expressions faciles à retenir de mémoire et elles nous rappellent de qui nous descendons, à quelle tribu nous appartenons, dans quel degré de parenté nous sommes par rapport à d'autres, c.-à-d., si nous sommes *Bizukulu* ou *Banangwa*.

174. Et comment l'indigène a-t-il trouvé ou inventé ces noms qu'il donne soit à son ancêtre soit à sa tribu? La réponse à cette question se trouve dans cette autre question: l'Européen, où est-il allé chercher son nom de famille?

Ici nous pouvons faire plusieurs hypothèses qui toutes ont la même probabilité. Je vais en exposer une. Dans le cours de cet ouvrage, nous aurons à parler de l'imposition du nom à un enfant nouveau-né: nous verrons que le choix du nom dépend souvent de simples évènements, de circonstances fortuites.

Les indigènes eux-mêmes disent que leurs ancêtres d'il y a 200—300 ans étaient pour la plupart des chasseurs: pour donner des noms à leurs enfants, ils s'inspiraient de ce qu'ils voyaient autour d'eux, encore aujourd'hui on fait de même, et les traditions fournissent maint exemple ancien.

175. Voici ce que dit une tradition par rapport aux deux *ngishi* familiaux *Mwa Shimba*, et *Mwa Bungando*. Les *Basagali* racontent que le père de leur grand ancêtre, *Shimba Nkulu*, était piégeur; un jour il trouva un lion pris dans un de ses pièges. Quand il revint à la maison avec son butin, sa femme venait de mettre au monde un petit garçon; il s'adressa au nouveau-né et lui dit *Uli Shimba*, tu t'appelleras *Shimba* (lion).

Un autre jour il prit un lièvre et en rentrant à la maison, il trouva un autre nouveau-né qu'il appela *Bungando* (lièvre). Dans les fables, cet animal passe toujours pour le plus rusé, et c'est pourquoi on l'appelle encore *Muna Seyayi* (le rusé).

Les mêmes *Basagali* racontent que leur grand' ancêtre *Nzuki* était apiculteur, d'où son nom qui signifie abeilles; que leur grand' aïeule *Nsagali* vint au monde au moment où une personne condamnée à mort pour crime de sorcellerie fut étendue sur le dos (*Kusagalika*) dans un bas-fond et ainsi exposée aux hyènes.

Les *ngishi* des *Bakamba* font allusion, comme nous l'avons dit, au lieu d'origine de la famille.

Des explications semblables seraient faciles à trouver pour la plupart des salutations familiales et des totems; il suffit pour cela de connaître un peu la psychologie du nègre.

176. Continuons nos investigations. „Le totem (animal, arbre, objet) est honoré; parfois il reçoit un certain culte religieux; souvent on ne peut ni le tuer ni le manger, sans se rendre coupable envers

la famille". Tout cela est exact, mais il faut l'entendre dans le vrai sens.

Parce que synonyme de l'autre, le totem rappelle continuellement son souvenir; à ce titre il mérite une certaine vénération. On l'appelle grand'père, ou grand'mère, père ou mère, enfant, petit fils suivant le degré de parenté où le nom du totem se trouve.

177. Le totem de la famille royale est intangible dans tout le royaume; le tuer serait commettre un de ces crimes de lèse-majesté *kusumula*, qui ne peuvent être vengés que par l'effusion du sang. Tuer un autre totem n'entraîne pas une vengeance aussi sévère, mais c'est toujours une faute qui exige une amende à payer à la cour royale, *kuliwa lwa dila*. On ne peut pas davantage manger un totem si ce n'est dans une maison étrangère: tué et apprêté par un *mpugo* ou par un étranger, on peut, sans se rendre coupable, le manger ailleurs que dans la famille.

Voilà tout l'honneur qu'on rend au totem, et en réalité cet honneur s'adresse à l'ancêtre qui autrefois en portait le nom. C'est une vénération indirecte, motivée probablement par la crainte que l'ancêtre pourrait se venger si on le laissait lui-même dans l'oubli.

178. Cette vénération m'amène à parler d'autres coutumes où nous verrons des animaux ou des objets vénérés d'une façon à peu près analogue. Quoique ce ne soit plus du totémisme proprement dit, nous plaçons ces coutumes néanmoins sous le titre générique de Totem.

2. Animaux devenus totems par métamorphose des ancêtres.

179. Comme déjà nous l'avons vu plus haut (Nr. 87), à la mort d'un *Munyamwezi*, son âme devient ce qu'on appelle tantôt *msambwa* tantôt *mzimu*.

Après un temps plus ou moins long, ces êtres subissent une certaine métamorphose, c.-à-d. ils apparaissent à leurs parents encore vivants sous forme de différents animaux. *Mzimu gwapirukire iyoka* (le *mzimu* est transformé en serpent); *Muyagi wapirukire iyoka* (le mort est transformé en serpent); *Misambwa yupandika nguzu ja kwipirula bushinâ ha bose* (les ancêtres ont le pouvoir de prendre la forme de tous les animaux dangereux).

180. C'est surtout la forme de serpents blancs et inoffensifs qu'ils choisissent pour ressusciter, comme disent les indigènes: *mbati wapembukir'iyoka ly'isimbi* (un tel est ressuscité sous la forme d'un serpent blanc).

Nonobstant l'expression susdite *bushinâha* (animaux méchants), les serpents venimeux qui attaquent l'homme ne sont guère considérés comme métamorphoses que quand ils se montrent sur les tombes des défunts.

Tout ancêtre ne se métamorphose pas nécessairement; les cas sont même assez rares; mais quiconque voit un serpent blanc près de sa hutte ou sur une tombe, dit infailliblement: *ndugu wiswe wizire kutulabira* (notre parent est venu nous voir).

181. Quelle est la nature d'une telle apparition? L'ancêtre prend-il simplement possession d'un serpent déjà existant? Est-ce une sorte d'incarnation momentanée? Est-ce une métamorphose permanente? Les expressions des indigènes ne sont pas suffisamment catégoriques pour donner une réponse précise et certaine; ils disent: *Ndugu wiswe, Mhanya wiswe, Baba, Mayu, Guku* (notre parent, notre grand, mon père, ma mère, mon grand'père). Ils disent aussi qu'un même ancêtre se transforme tantôt en un être, tantôt en un autre: cela prouverait qu'à leurs yeux ce ne sont pas des métamorphoses permanentes, mais cela n'explique pas encore la nature de ces métamorphoses.

Je suis porté à admettre que l'ancêtre devient simplement tel ou tel animal, mais qu'un tel animal n'est pas un être de même nature que les animaux ordinaires. On ne reconnaît pas un ancêtre dans n'importe quel serpent, mais dans ceux seulement qui apparaissent sur les tombes ou devant les demeures.

182. Les *mizimu* d'un rang ordinaire ne semblent jamais apparaître autrement que sous la forme d'un serpent, v. g. *l'isimbi* ou *lipambe*; ce dernier, d'après certains, serait méchant, *idaki mno* et dangereux; donc ils ne le reconnaissent pas comme ancêtre et n'ont aucun respect pour lui.

183. Les rois *Batemi* sont transformés en serpents noirs portant une tache blanche sur la tête, *iyoka lyapi chaza ha mhandâ*.

On surveille soigneusement la tombe *kishibo* d'un roi récemment enterré pour observer le premier ver qui en sortira. Ce ver est la première métamorphose du roi. On en prend soin et on

le nourrit avec de la farine; au bout d'un certain temps, les vieux le portent dans la forêt et le déposent sur un sentier suivi habituellement par le gibier, *h'ipanda lya ndimu*. En le déposant par terre, ils disent: *Jen'izi ngombe zimwe, muleke kukenagula shinhu shimwe, muleke kubulaga na banhu hu bana bimwe tuhu*, voilà vos (plur. de majesté) vaches; n'abîmez pas ce qui est à vous; ne tuez pas les hommes, lesquels après tout sont vos enfants.

On ne comprend tout le sens de ces paroles que quand on sait que finalement les rois, du moins les rois des *Badakama*, sont transformés en lions.

La suite des différentes métamorphoses que subit un roi est la suivante: 1. *Ishimi*, ver; 2. *Igoso*, rat; 3. *Munda ya mbwa*, petit chien; 4. *Iwa ihanya*, grand chien; 5. *Isubi*, léopard; 6. *Lyana lya shimba*, petit lion; 7. *Shimba*, lion.

184. D'autres métamorphoses sont: *mbiti* (hyène), *ligumati* (tortue); même des arbres comme le *mlandala*, le *mtundu*, s'ils poussent sur des tombes, sont considérés comme une sorte de métamorphose. Cependant certains pensent que ces arbres sont considérés simplement comme sacrés parce que, sous leur branchage, on dépose des offrandes pour les ancêtres.

185. Les gens de la suite des rois *ban'ikuru* se changent après leur mort en *mapugi* (canes picti). Tout animal, des espèces que nous venons de mentionner, devient l'objet d'un culte, dès qu'il est aperçu aux environs des demeures ou sur les tombes; on ne peut pas le chasser, encore moins le tuer: on lui apporte des libations; ce qui constitue un véritable culte. Voit-on un serpent sur la tombe d'un roi, on se met à dire: *mtemi lelo wafumagaho, alotera msana* (le roi s'est montré aujourd'hui, il est venu se chauffer au soleil).

186. D'où est venue une telle croyance? Quand une personne est à l'agonie, on entend dire: *yashigal'ijoka tuhu, munhu washirire* (il ne reste plus que le serpent, l'homme est fini). Cela peut éveiller la pensée que l'indigène croit porter en lui-même un serpent qui à la mort ne périt pas.

De cette première erreur, il n'y a qu'un pas à la seconde qui lui fait dire que le serpent sort de la tombe.

Il y a une autre explication que voici: elle ne vient pas de moi, mais d'indigènes: les lieux de sépultures, surtout les tombes

des rois, n'étant pas cultivés, sont envahis par la brousse et deviennent des nids de serpents, des repaires de fauves; pas étonnant si on y rencontre, plus souvent qu'ailleurs, les reptiles et les fauves.

187. Parmi les métamorphoses des rois défunts, celle qui est l'objet d'une vénération plus grande et plus intense que toutes les autres, c'est l'*Isato*, boa constrictor. Un culte est rendu à ce boa par les *Banyamwezi* et par toutes les peuplades de l'Afrique centrale.

On vénère ce serpent, non pas seulement quand il s'approche de la demeure des hommes, quand il se montre près des lieux destinés aux sacrifices ou sur les tombes des défunts, mais encore dans les champs, dans la forêt et partout où on le rencontre.

188. Si, par hasard, il vient jusque dans une hutte, de suite on lui offre des libations en lui en faisant des onctions sur le corps ou en l'aspergeant d'une bouchée d'eau lustrale. On fait de même quand on le rencontre dans la forêt. — Ensuite, la nouvelle de l'événement est portée au roi, qui vient, accompagné de la première reine, *mgoli w'ihanga* pour lui offrir des libations semblables. Dans ce but, la reine emporte la coupe blanche, *isonzo lyape*, placée sur un plateau en bois et remplie de *lwanga*. Le roi fait emmener une chèvre pour en faire hommage au serpent.

189. On salue ce reptile du salut royal *kukubira* (en frappant doucement dans les deux mains), comme on fait pour un roi, et on fléchit le genou devant lui.

Quand on trouve un tel serpent mort, il faut lui donner les honneurs de la sépulture, sans cela il y aurait sécheresse, la pluie ne pourrait pas tomber. On lui enlève des anneaux de la peau pour les porter comme gris-gris protecteurs contre les douleurs des reins; on en fait une ceinture en les enfilant sur une corde faite avec l'écorce du *mhoja*.

Les excréments de l'*Isato*, appelés *mila*, jouent un grand rôle dans le culte des ancêtres, dans la magie ainsi que dans d'autres rites, v. g. aux cérémonies qui ont lieu quand pour la première fois un nouveau-né est porté hors de la hutte, puis aux cérémonies qui ont lieu à la naissance de jumeaux, au couronnement des rois, quand on apporte un totem à la cour royale, aux sacrifices expiatoires etc.; ce *mila* est employé comme symbole de paix, de bénédiction et de bonheur.

Avec un peu de *mila* détrempé dans l'eau, on badigeonne le front, le creux du cou, les aisselles, les mains et les pieds de la personne qu'on veut bénir.

190. La seule rencontre d'un *Isato* est déjà regardée comme une bénédiction: *uli na shelu, walibwine Isato* (tu as de la chance de voir un *Isato*). Plus grande encore est la bénédiction quand l'*Isato* souffle vers quelqu'un son haleine, c'est alors le présage d'un bonheur considérable, de grandes richesses: *Ali na Lyuba lyakwe: mulungu gwakwe ni msoga mno; wakumbirwa nsato: wasolera ha'si tuhu, kale wali ukoya gere: shen' ishi ali na nsabo ningi* (son *Lyuba* est avec lui: son Dieu est extrêmement bon: un *Isato* a soufflé son haleine vers lui; il n'a qu'à ramasser; autrefois il peinait en vain, aujourd'hui il est très riche.

191. Cependant la rencontre de l'*Isato* peut aussi présager autre chose que du bonheur. Quand il paraît avec la peau bien luisante, c'est bon signe. A la vue d'un sorcier ou d'une sorcière, ses couleurs deviennent sombres, d'un noir foncé, et il s'enfuit: c'est mauvais présage. Quand il regarde quelqu'un d'un seul œil, fermant l'autre, ce regard annonce que sous peu toute la famille de cet homme mourra à l'exception d'une seule personne. Le trouve-t-on sur un emplacement où l'on se propose de construire de nouvelles habitations, et ne se sauve-t-il pas, c'est signe que ces habitations prospéreront.

192. Ce serait un grand crime que de tuer soit un *Isato* soit quelqu'autre animal métamorphose d'un ancêtre. Le crime de tuer un *Isato* rend passible d'une forte amende (25 pièces) à payer au roi et il peut amener la perte de toute la tribu du coupable. Celui de tuer quelqu'autre animal métamorphose, attire, il est vrai, quelque vengeance des ancêtres, mais n'a pas pour suite la destruction complète d'une famille.

Toutefois la présence de l'*Isato* peut devenir importune, on n'aime pas ses visites trop prolongées: on peut alors le faire déguerpir, mais il faut employer des moyens licites: l'attirer au dehors et au loin, en lui présentant quelque chose à manger, allumer du feu, le chatouiller.

La défense de tuer un animal-métamorphose a sa raison d'être uniquement dans le respect dû aux ancêtres, et dans la crainte de la vengeance; pour ce qui est de l'*Isato* en particulier, il y a

en plus la peur des châtimens du roi, lequel redoute des calamités pour tout son pays.

193. L'*Isato* est l'objet d'un véritable culte, comme les autres animaux-métamorphoses. Ces derniers ne sont autre chose que des ancêtres et, par conséquent, le culte qu'on leur rend est vraiment un culte familial. En est-il de même du culte rendu à l'*Isato* ? Peut-on dire que celui-ci est un culte familial ? — C'est là une difficulté qu'il s'agit de résoudre.

D'après les dires de tous les indigènes sans exceptions, l'*Isato* est un roi *mtemi* ; c'est le roi de tous les hommes. Sur sa tête, il porte un signe royal, une couronne *kilungu chape ku mutwe*. Et de fait, les honneurs qu'on lui rend, rappellent d'une manière frappante ceux qu'on rend aux rois, par ex., *kukubira*, *kutuna mazwi* (frapper dans les mains, fléchir les genoux).

De même, les expressions dont on se sert en parlant de l'*Isato*, par ex. *Mtemi wiswe wizire kutulabira* (notre roi est venu nous visiter).

Quand quelqu'un va annoncer au roi qu'un *Isato* lui a apparu, il dit : *Mhanya wiswe wizire kutulabira*, *Mdugu wako wizire kutulabira* (notre grand, votre frère est venu nous visiter).

194. La difficulté ne consiste pas dans le fait que l'*Isato* est considéré comme un ancêtre de la famille royale, car, d'après les coutumes indigènes, chaque *Munyamwezi* est de sang royal et dans sa lignée il compte certainement quelqu'ancêtre ayant occupé le trône. Le difficile est de découvrir comment tout indigène, même étranger, peut reconnaître et vénérer, dans ce serpent, son propre ancêtre. Il arrive en effet que des individus appartenant à des tribus différentes vénèrent un même *Isato* et que chacun reconnaît dans ce même serpent son propre ancêtre.

195. D'aucuns indigènes veulent résoudre la difficulté en disant que l'*Isato* est un *mtemi* (roi), le roi de la forêt et des serpents : qu'on l'honore comme le roi de toute l'humanité, mais non pas comme un ancêtre dans le sens ordinaire du mot.

D'autres pensent qu'on vénère seulement ce serpent parce qu'il annonce ou apporte des bienfaits extraordinaires.

Mais la difficulté subsiste, car le culte du *Munyamwezi* ne s'adresse qu'à ses ancêtres entendus dans le sens restreint et propre du mot ; personne ne vénère un ancêtre qui ne serait pas le sien.

196. Si les membres seuls d'une famille royale honoraient le boa, dans leur propre pays seulement, la difficulté serait résolue; mais, en fait, il n'en est pas ainsi; le serpent géant est honoré par les étrangers et les immigrés comme par les autochtones.

197. Il semble donc qu'il faut admettre ceci: le boa est le grand'père commun de tout le genre humain ou du moins de tous les peuples de l'Afrique centrale. Le culte qu'on lui rend, est en réalité un culte familial, sans qu'on puisse s'en rendre un compte exact; les liens de parenté qui unissent l'ancêtre aux descendants actuels, sont tombés dans l'oubli à travers les siècles. Cette hypothèse ne serait-elle pas quelque peu appuyée, sinon prouvée, par des expressions comme celles-ci: *Isato lyabyalire shose; mayoka gose ni bana balyo* (le boa est un grand générateur, il a engendré toutes choses; tous les serpents sont ses enfants).

L'*Isato* est en outre un des symboles de la souveraineté, à cause de sa grandeur; il est de difficile accès comme un roi, on ne le rencontre pas souvent. Cependant il est bon comme un *ndugu* (frère).

3. Animaux devenus totems par simple convention, sans aucun rapport avec le culte des ancêtres.

198. Occupons-nous maintenant d'animaux-totems entièrement différents des métamorphoses dont nous venons de parler et qui n'ont rien à faire ni avec le culte des ancêtres ni avec aucune religion quelconque.

Si je place ces coutumes sous la même rubrique générale „Totem“, ce n'est pas que je les comprends parmi ce qu'on appelle totémisme; mon intention est précisément de montrer que le totémisme n'est qu'un amalgame de coutumes non comprises et mal expliquées. Voici quatre de ces animaux dont je veux m'occuper tout d'abord: 1. *Shimba* (le lion), 2. *Mangu* (le lynx), 3. *Ngakakubonwa* (le pangolin), 4. *Nsubi* (le léopard).

199. Le lion, le roi des forêts, peut passer pour totem des *batemi* (rois); le lynx, pour totem des *batemiwa* (rois vassaux) et des *bizukulu* (princes des degrés „petits-fils“); le léopard, pour celui des *banangwa* (princes des degrés „fils“). Le pangolin, à cause de sa rareté, est le totem de la cour royale.

Shimba ni mtemi (le lion est un roi).

Mangu ni mwizukulu (le lynx est un petit-fils, prince de rang supérieur).

Nsubi ni mwanangwa (le léopard et un fils, prince de rang inférieur).

Ces expressions sont d'un usage courant: ce sont en même temps des titres honorifiques pour les membres de la famille régnante.

200. La peau du lion fournit la lanière au moyen de laquelle on attache au roi ses insignes, le jour de son couronnement. La graisse du fauve sert, en la même circonstance, à faire des onctions au roi et à la *mgoli w'ihanga* (première reine). Ces deux seuls personnages ont le privilège exclusif de se servir d'une peau de lion en guise de natte pour s'asseoir ou pour coucher.

201. L'insigne d'un prince de second rang est la peau de léopard suspendue aux épaules: c'est le manteau d'hermine des princes européens. L'usage de cet insigne est beaucoup tombé en désuétude. Un tel prince s'appelle *mwanangwa*, mot composé de *mwana* (fils) et de *ngwe* (léopard).

Le *mwizukulu* (petit fils, prince de premier rang) a les mêmes totems que le roi lui-même, car le grand'père revit dans son petit-fils; le petit-fils porte le nom du grand'père, il rappelle le souvenir du grand'père. Le verbe *kwizukila* veut dire, „se souvenir“.

202. Les animaux susdits sont respectés comme symboles de la grandeur, de la force, ou plutôt ce sont les rois et les princes qui sont respectés dans ces symboles.

Dans ce respect, il faut se garder de voir quelque vénération d'un caractère religieux, comme c'est le cas dans la vénération des *maholero* dont nous parlerons plus loin.

203. Divers organes du corps de ces animaux sont recherchés et employés comme remèdes magiques: ainsi les griffes, la langue, le nez, les yeux, le cœur, les poumons et même les parties sexuelles. Ces organes sont d'abord carbonisés et réduits en cendres, puis le roi ou la première reine les distribuent aux magiciens pour en faire des préservatifs magiques appelés *lukago*, plur. *nkago*.

Le jour même du couronnement, le magicien fait des incisions au roi et y applique de la susdite cendre et dit: *mlumi gwa shimba, ulu wayombaga mwen'uyu, wogohaga banhu bangi* (mordeur de lions: quand celui-là parle, tous les autres doivent craindre).

204. Disons quelques mots de chacune des coutumes qui se pratiquent à propos de ces animaux et qui semblent avoir quelque rapport avec le totémisme.

Le lion est un roi et donc il a droit aux honneurs royaux. Un lion qu'on trouve mort dans la forêt doit être transporté à la cour; le chef de l'endroit où l'animal est mort, doit s'occuper de ce transport. Le chasseur qui abat un lion, doit faire de même.

Un *sumbano* (lion qui a tué un homme) n'a pas droit à cet honneur; au contraire, il doit être brûlé, car ce n'est pas un vrai lion; un vrai lion n'attaque pas l'homme.

205. A l'occasion de ce transport, un cérémonial précis doit être rigoureusement observé. Y manquer serait se rendre passible d'une forte punition de la part du roi.

Tout d'abord, il faut envelopper le lion complètement avec une sorte d'herbe appelée *luguku* ou encore *malalu shimba* (couchette du lion). Quand cette herbe fait défaut, on peut se servir d'une autre appelée *nguli* ou encore d'une troisième appelée *masweya*.

Les pointes des pattes, de la queue, des oreilles ainsi que le museau restent visibles un tant soit peu et ne doivent pas être enveloppées. Comme cordes pour fixer l'herbe et pour suspendre le cadavre à la barre de bois, on se sert de l'écorce de l'arbre appelé *mhoja*. Ces lanières ne doivent pas être nouées l'une à l'autre mais seulement enroulées sur l'autre *kuzibalika ngoye*. Les pattes de devant sont liées autour du cou. Pour barres servant de bière à porter, on n'emploie que du bois de *mlama*.

(Déjà maintenant je fais remarquer les deux arbres *mhoja* et *mlama* ainsi que les herbes *maluguku* et *masweya*, qui jouent un grand rôle dans le culte des ancêtres.)

206. Durant le trajet du transport, la tête de l'animal est toujours dirigée en avant. Quiconque se trouve sur le chemin, doit s'écarter. Il est défendu de passer en travers du chemin à l'approche du cortège *kutina shimba ku busu* (passer devant le front du lion).

207. Arrivés près de l'enceinte royale, du côté où se trouve la hutte de la *mgoli w'ihanga* (première reine), les porteurs y entrent avec leur fardeau, en passant par la porte appelée *mwita nolo lusonzo lwa masongerero* (porte des totems). Seuls des porteurs de totems ou des parlementaires envoyés par une cour étrangère, ont le droit de franchir cette porte.

208. Devant l'entrée de sa hutte la, *mgoli wihanga* fait déposer le lion; elle a fait préparer du *lwanga* et du *m̄la*.

Le roi donne ordre de frapper tous les tambours royaux *kut̄yla milango*.

Les femmes poussent des cris de joie.

209. Le premier dignitaire de la cour, appelé *mgabe*, se met à compter les griffes du fauve; s'il en manque une seule, le roi salue ironiquement le chasseur déloyal du salut royal: c'est lui dire qu'il compte désormais parmi ses esclaves, ou bien il le condamne à une telle autre punition.

210. Si, au contraire, toutes les griffes sont intégralement présentes, le roi prend du *m̄la* et en applique sur les *batuja*, c.-à-d. le premier et le second parmi les chasseurs qui ont abattu la bête: il leur en fait comme des marques sur le front, sur l'oreille droite et au creux du cou.

Ensuite il les asperge ou badigeonne de *lwanga* à la façon des parents de jumeaux. Ce faisant, il dit: *Mwabeja! mwabulagire shimba yane twabonaga shelu, tweheragwa na badugu biswe*, soyez remerciés d'avoir abattu mon lion: c'est du bonheur pour nous: ce sont nos frères (les ancêtres défunts) qui nous gratifient de cela.

211. Parfois le roi accorde à de tels chasseurs une distinction honorifique qui équivaut à la noblesse: il leur en remet séance tenante les insignes qui consistent en un *kilungu* suspendu au cou au moyen d'une corde en écorce de *mhoja*; parfois ces insignes consistent en une étoffe noire. — Ensuite on prépare un festin; on tue une vache qui sera mangée par les chasseurs et les porteurs. Au moment de partir, le chef des chasseurs reçoit encore comme cadeau la pioche sur laquelle le *m̄la* a été delayé.

212. C'est ensuite l'affaire des *ban' ikulu* (suivants du roi) de chercher des *masongerō* appelés encore *mashigiti*; ce sont des pieux en bois de *mlama* et de *mkama*, que le *mgabe* plantera en terre pour y suspendre les totems: sur le pieu en *mlama* on place le crâne, sur ce ui en *mkama*, les pattes. Des remèdes magiques seront ensuite placés à côté pour les préserver de toute injure.

213. Le soir à la tombée de la nuit, le *mgabe* coupe la tête du lion, puis il dépèce le reste du cadavre; il met soigneusement de côté les organes qui doivent servir à fabriquer des remèdes

magiques. Il met les griffes dans un petit *kilindo* (panier en écorce d'arbre) et les porte ainsi à la *mgoli w'ihanga*. A la même reine il remet toute la graisse pour qu'elle la fasse cuire et conserver dans sa calebasse à onguents. Les suivants et esclaves de la cour mangent la viande.

214. Le lendemain au lever du soleil, le *mgabe* place le crâne et les pattes sur les pieux qui leur sont destinés: le devant du crâne est tourné vers la cour *kusong' itwe lyamba h' isongero lyamba*; les pattes forment comme quatre branches sur le pieu de *ukama „msonga mabondo ha mkama“*.

En ce même endroit, on exposait autrefois les têtes des ennemis tués à la guerre; mais les faces des crânes étaient tournés du côté du pays ennemi pour inspirer respect et crainte aux vaincus.

215. Les cérémonies ont lieu à la cour quand on apporte un lynx, un pangolin ou un léopard. Le pangolin est exposé tout entier *limimba lyamba nkakabonwa*. Les écailles deviennent des gris-gris protecteurs contre les lions.

216. Autrefois les rois accordaient à certains chefs subalternes le droit d'exposer de tels trophées auprès de leurs demeures, se réservant toutefois ceux qui provenaient des lions. Mais quiconque aurait osé s'arroger un tel droit, aurait exposé sa propre tête.

217. Celui qui apportait un lynx à un *mwizukulu*, recevait en récompense un bracelet de petites perles blanches enfilées sur une corde en écorce de *mhoja*.

Chez les *Bana-Mweri* (peuplades de l'Ouest), même un oiseau nommé *mumowa* était de la sorte porté à la cour; c'est avec les plumes de cet oiseau que le roi ornait sa coiffure royale. De même, chez les *Batûssi*, le lapin était réservé et avait les honneurs de l'exposition. Dans les fables, cet animal a toujours le rôle du rusé, du fin lapin. Même chez les *Banyamwezi*, on trouve souvent une queue de lapin suspendue près de l'entrée d'une hutte: elle écarte la foudre, dit-on. On voit des enfants qui portent de telles queues sur la tête: est-ce pour les rendre rusés?

Devant les portes donnant accès à la cour royale et dans les *shigabiro* (demeures des ancêtres défunts), on trouve souvent de petites dents d'éléphants ou des cornes de rhinocéros: de tels objets appartiennent à la même espèce de totems que les trophées dont nous venons de parler.

218. Ces sortes de totems ne semblent être l'objet d'aucun culte, malgré l'usage de certains matériaux qui habituellement jouent quelque rôle dans le culte, comme les bois *mlama* et *mhoja*, les herbes *luguku* et *masweya*. Tous les indigènes que j'ai questionnés à ce sujet, se prononcent carrément pour la négative.

219. Mais où faut-il chercher le pourquoi de cette coutume? J'ai entendu des indigènes qui disaient: *masongero hu sabiro ya batemi* (les places des trophées sont des endroits où les rois ramassent leurs richesses). Dans leur bouche, cela veut dire que cette place est un lieu d'asile où l'on va se mettre sous la protection des rois. L'esprit de l'indigène est tourné vers le symbolisme; dans les rois des forêts ainsi exposés, il voit des protecteurs.

Arrêtons-nous quelques instants à cette idée. Le droit d'asile consiste en ce que quelqu'un peut se mettre en sûreté en se plaçant sous la protection d'un puissant de la terre. Ce droit n'est pas inconnu au nègre. Ici, c'est le *mtemi* (roi) qui accorde ce droit. Mais le *mtemi* n'est pas toujours abordable en personne, tandis que n'importe qui, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit peut aborder les totems, ils sont exposés en plein air.

220. En pays *Bunyamwezi*, le droit d'asile assure sécurité et intangibilité à quiconque touche aux trophées-totems, qu'il soit voleur, meurtrier, riche ou pauvre: personne ne peut le toucher sans la permission du roi: *mwen'uyu alihutira ku shimba, haduhu wa kumgima* (personne ne peut faire du mal à celui qui s'est réfugié auprès du lion). Souvent le roi se chargeait de payer la dette de quelqu'un qui ainsi se mettait sous sa protection.

221. D'autres actes encore équivalaient à celui de toucher à un trophée totem et produisaient le même effet: ainsi, pour se rendre intangible, il suffisait d'aborder la demeure de la *mgoli w'ihanga*, d'y percer ou même toucher seulement une peau de lion, de prendre une griffe de lion dans le panier de la reine et de l'écraser sur une pierre, d'enlever un petit morceau d'une dent d'éléphant se trouvant dans le *kigabiro*, de percer un tambour royal, de toucher les insignes royaux.

Tous ces actes sont appelés *kwilira kw'ikulu*, ou *kupera kw'ikulu* se faire manger à la cour, s'enfuir à la cour.

Une femme pouvait ainsi se mettre en sûreté contre les mauvais traitements d'un mari brutal: ayant elle-même et ses enfants touché

aux trophées-totems, le mari n'avait plus aucun droit sur eux, il devait payer rançon pour les ravoïr, en promettant de se montrer plus humain.

Quiconque touchait, même par mégarde, aux trophées-totems ou contrevenait aux prescriptions du cérémonial pour le transport, se rendait coupable de la faute appelée *kusumula*, et devait payer l'amende appelée *kuliwa lwadita*.

222. Pendant longtemps je me suis senti porté à penser que la coutume du droit d'asile reposait sur la croyance aux métamorphoses, telle que nous l'avons expliquée plus haut. Mais non, il n'en est rien: les lions de la forêt ne sont pas des ancêtres métamorphosés, aucun indigène n'y voit un ancêtre quelconque: les lions-ancêtres se trouvent uniquement sur les tombes.

223. Nous trouvons encore une sorte de totem dans le canis pictus appelé *ipugi*. Cet animal ne peut pas être tué, car „c'est le chien de chasse du roi“; parfois on dit aussi que c'est un *mun'ikulu* (suivant du roi). Si on le prend au piège, il faut le remettre en liberté. S'il vient attaquer votre troupeau de chèvres, vous pouvez le chasser, mais non pas le tuer. Quand un chasseur a abattu une bête, il en jette les entrailles à *l'ipugi* après y avoir répandu un peu de sel.

224. Enfin, un dernier totem de cette sorte, c'est l'oeuf d'autruche, mais dans quelques tribus seulement. On trouve cet oeuf sur la pointe de la hutte d'un personnage de marque: c'est l'insigne de la noblesse d'origine.

Quand un *mfumu* a rendu des services signalés au roi, celui-ci lui donne en récompense une chaînette formée de petites rondelles de coques d'oeufs d'autruches: cette chaînette est portée au cou.

4. Animaux Maholero.

(Animaux devenus totems par consécration.)

225. Les totems dont il a été question à l'article 2. ne sont autre chose que des ancêtres métamorphosés. Il n'en est pas ainsi de ceux dont nous allons parler maintenant: les ancêtres n'en prennent possession d'aucune façon, ni par métamorphose ni par incarnation; ils n'ont pas toujours été totems et avant de le devenir ils n'avaient aucun rapport avec les ancêtres; c'étaient des animaux

ordinaires ou des choses ordinaires. Ils deviennent totems par une consécration.

Après cette consécration, ces animaux et objets sont appelés des noms génériques *mizimbu* ou *misambwa*, ou *maholero*, plur. d'*iholero*, ou encore *makumbiko*, plur. d'*ikumbiko*; ainsi on dit *mbuli y'iholero* (chèvre *iholero*), *holo y'ikumbiko* (mouton *ikumbiko*). A chacun en particulier on donne le nom de l'ancêtre auquel il est dédié.

226. Le nom *iholero* vient du verbe *kuhola* (être en paix) et donc il a pour sens: objet qui apporte la paix *kinhu cha kutuletera buhozu*. Or pour le *Munyamwezi*, la paix dépend toujours de la bonne entente avec les ancêtres. Un animal-*iholero* est un animal consacré qu'on élève et dont on prend un soin spécial en l'honneur et en mémoire d'un ancêtre défunt.

Un *iholero* inanimé consiste dans un objet consacré qu'on porte sur soi dans la même intention. L'un et l'autre ont pour but de rendre les ancêtres bien disposés et ainsi d'attirer le bonheur: ce sont des porte-bonheur.

Procurer à quelqu'un un tel porte-bonheur, le consacrer à son intention, c'est ce qu'on appelle *kubeja*, mot qui, dans la circonstance, veut dire: calmer soit l'ancêtre soit aussi la personne éprouvée qu'on veut soulager.

227. Le mot *ikumbiko* est synonyme d'*iholero*: par son étymologie, il rappelle la consécration et la cérémonie de la remise de l'objet à son destinataire. Le verbe *kukumbika* pourrait être traduit par revêtir ou orner quelqu'un d'un porte-bonheur en mémoire d'un ancêtre. Pour ce motif, il y a des *maholero* qui ne sont pas toujours des *makumbiko*. Ainsi les serpents dont il a été question plus haut, sont des sortes de *maholero*, en eux on honore les ancêtres, mais ils ne deviennent pas de porte-bonheur par l'effet d'une consécration ou d'une vêtue; ils le sont par eux-mêmes, par l'effet de la métamorphose. Par contre, tous les *makumbiko* sont aussi *maholero*: les uns comme les autres apportent la paix en mettant les ancêtres de bonne humeur.

228. A cause de leur connexion avec le culte, les *maholero* sont d'une toute autre nature que les talismans: ces derniers font partie de la magie, et non pas du culte; les indigènes eux-mêmes font très bien cette distinction. Les *maholero* tiennent leur vertu

protectrice des ancêtres; la vertu des talismans est d'une nature occulte et mystérieuse.

229. Dans cet article, nous parlerons des *maholero* vivants. Le choix d'un animal pour en faire un *iholero* dépend de la lignée et du sexe de l'ancêtre auquel il doit être dédié; il dépend aussi du sexe de la personne qui doit bénéficier de son effet salutaire.

En l'honneur d'un ancêtre de la lignée paternelle *ku buta* et pour assurer le bonheur d'un descendant du sexe masculin, on dédie soit un *nzagamba* (taureau), soit un *igulyati* (bouc), soit un *ikungulume* (coq), soit un *iwa* (chien).

En l'honneur des ancêtres de la lignée maternelle *ku migongo*, les femmes dédient des *ndogosa* (génisses), *holo* (brebis).

Le choix des animaux n'est pas absolument le même quand il s'agit de victimes à offrir en sacrifice; un homme peut offrir des femelles et une femme des mâles. Nous verrons cela quand nous aurons à parler des sacrifices.

230. La couleur de ces animaux n'est pas indifférente. Un tel animal doit être noir et blanc, avec une tache blanche sur le front *nzagamba na mabilya gapi na gape na chaza*: ce qu'on appelle encore *buboya bubili* (à poils de deux couleurs).

Le coq doit être blanc avec une tache noire sur l'arrière de la tête *hungulume yape na yapi ha humi*.

Le chien doit avoir quatre yeux, c.-à-d. qu'au dessus de chaque oeil, il doit avoir une tache jaune *iwa ya miso anne*.

Le taureau, la génisse, le bouc et les brebis ne doivent pas être tachetés de rouge: le rouge est une mauvaise couleur, *ya buboya waza ikaberire, mabilya gaza gakaberire*.

231. La consécration de ces animaux doit avoir lieu avant qu'ils n'aient atteint l'âge de puberté, tant les femelles que les mâles, *katali kamalika*; et ils ne doivent pas être castrés.

Le but visé par telles dédicaces n'est autre que celui qu'on vise dans l'ensemble du culte des ancêtres: on veut obtenir la santé, la fécondité des femmes, le bonheur.

232. Un *Munyamwezi* est-il malade, il va trouver le *mfumu*, pour lui demander son oracle infailible *kuchuliziwa maholero*, ou *kulagulwa kukala ndagu*. La réponse du *mfumu* est toujours celle-ci: les ancêtres de l'une ou de l'autre lignée, quelquefois des

deux lignées à la fois, doivent être apaisés, par tel ou tel *iholero*; la personne malade doit se le procurer. Ce n'est pas au *mfumu* qu'il incombe de fournir ou de dédier de tels *maholero*, il ne fait que les indiquer. Il dit, par ex.: il faut dédier un bouc portant grelot au cou (*hulyati y'ikinda*) au père ou au grand-père de la personne malade.

233. Quand un *mfumu* a prononcé son oracle, les parents du malade (ceux de la lignée de l'ancêtre à apaiser) doivent se procurer l'animal indiqué, à moins que le malade lui-même ne puisse le procurer. Cette obligation est tellement rigoureuse et sacrée que ceux qui s'y soustrairaient, seraient reniés *kubulaga bumdugu*. Ce point peut avoir de grandes conséquences pour les chrétiens; s'ils refusent de fournir la bête demandée et de participer aux superstitions païennes, ils s'exposent à se voir reniés par leurs parents. Il arrive aussi que des parents enlèvent leur fille à leur gendre pour de tels motifs.

On se procure donc l'animal voulu et en même temps un petit grelot *hinda*.

Consécration du totem.

a) *Kulalikija maholero* (cérémonie de la veille au soir).

234. Quelque peu avant le coucher du soleil, le *mhoja* ou *mkumbiki*, c.-à-d. le parent de la lignée paternelle qui doit faire la consécration, prépare une corde avec de l'écorce de *mhoja* ainsi qu'un bâtonnet du même bois ou du bois appelé *mkoma*, lequel, à un bout, est écrasé de façon à former comme une brosse, les fibres du bois tenant lieu de poils.

Quand tout est prêt, on appelle deux vieux *banamhala*, lesquels doivent assister à toute la cérémonie comme témoins.

235. Au coucher du soleil, le *mhoziwa*, c.-à-d. le malade qu'on veut secourir, s'assied à l'entrée de sa hutte; entre ses deux pieds on place la coupe blanche contenant le susdit grelot, la corde et le bâtonnet-brosse noyés dans du *lwanga* (eau blanchie avec de la farine de sorgho).

Les deux *banambala* amènent devant lui l'animal en le tenant par une corde de *mhoja*.

236. Le *mhoja* ou *mkumbiki* donne à l'animal un peu de *lwanga* à boire dans la coupe blanche en disant: *babuda, mbuli*

yen' iji! wali ulililaga: umupa mwana wako buzubuku, ayumbe kiti bana ba biyo (eh donc, voici la chèvre après laquelle tu pleures: donne à ton enfant la santé, afin qu'il se promène comme les enfants de tes semblables).

Ensuite les deux témoins prennent la coupe blanche avec son contenu, la placent sur un plateau en bois et ainsi la portent sous le lit du *mhoziwa* ou *mkumbikwa*, *mu hululi ya bulili*. Sur le plateau, ils placent encore quelques feuilles de *mlama* et une coupure de calebasse contenant un peu de beurre frais *maguta ga chaba*. Ils mènent ensuite la bête elle-même dans la hutte du *mhoziwa* et l'y attachent à un piquet en bois de *mlama* au moyen d'une corde en écorce de *mhoja* „*kipege cha mlama na ngoye ya mhoja*“. Le totem doit passer la nuit dans cette même hutte avec le *mkumbikwa*.

b) Kushikirija maholero (solemnité du matin).

237. Un peu avant le lever du soleil, les deux vieux témoins allument du feu sur la cour devant la hutte; autour de ce feu tout le monde se réunira après que la cérémonie sera achevée.

238. Dès que le soleil paraît à l'horizon *limi lyamenya*, l'un des deux témoins prend la coupe blanche avec son contenu; l'autre saisit le bouc.

Comme la veille au soir, le *mhoziwa* se place à l'entrée de la hutte *ukala kipimbi yango*. On prend le plateau en bois avec ce qu'il supporte, on y verse encore de l'eau, et on le place aux pieds du *mhoziwa*. Devant lui, également on mène le bouc, les deux témoins le tiennent immobile, et le *mhoziwa* lui met la main gauche sur l'épaule.

239. Vient maintenant le *mhoja* ou *mkumbiki*, lequel est ordinairement un oncle paternel *baba mdo* ou un neveu, fils d'une soeur *mwipwa* du *mhoziwa*; il s'assied sur un *isumbi* (escabeau) devant ce dernier, de sorte que l'animal soit entre eux deux.

Le bouc *hulyati ya hinda* devant être dédié à un ascendant paternel, *use*, le *mhoja* accomplit tous les rites avec la main gauche *ku buta*.

240. De cette main, il prend l'eau, la porte à sa bouche et en projette une bouchée sur l'animal; parfois il lave simplement

le front du totem en se servant de la main gauche; ce faisant, il prononce des paroles comme celles-ci: *napola lu mwana wako, mili nagunedeka, nakuleka kubi kiti lugokogoko*, que ton fils soit en paix, que le corps soit rafraîchi, qu'il cesse d'être toujours malade comme un petit poulet.

Ensuite le *mhoziwa* accomplit le même rite et les deux témoins font de même, achevant (*kushikirija*) ainsi le bain ou lavage commencé par les précédents. L'eau dans cette cérémonie symbolise le rafraîchissement du corps chauffé par la fièvre; le beurre symbolise l'huile dont on s'enduit pour aller à la danse, le *lwanga* symbolise la bière que les ancêtres ont bue autrefois aux réunions des vieux.

241. Après le susdit bain, on enduit le totem avec du beurre frais: le *mhoja* prend un peu de ce beurre sur une feuille de *mlama* et en fait à l'animal des onctions sur le front en disant: *baba sashinganikigaja mbuli yen' iji wabagi baba munambuli mwen' uju* père, je considère cette chèvre comme étant toi-même, qu'elle me tienne désormais lieu de père.

Le *mhoziwa* prend, lui aussi un peu de beurre et fait une onction semblable à l'animal devenu son père. Puis les deux témoins font de même avec la différence que leur onction s'étend jusqu'entre les épaules *ku bushu na ha nditimo*.

242. Ensuite a lieu l'onction-brosse et du *lwanga*. Pour l'accomplir, le *mhoja* se sert du bâtonnet-brosse en bois de *mhoja*. Le *mkumbikwa* la fait ensuite ainsi que les témoins. Finalement le *mhoja* fait les mêmes onctions au malade, en lui disant: *mkurugenzi mwen' uyu: mili gwako gubaduke* Voilà maintenant ton ancêtre: que ton corps guérisse.

Souvent nous retrouverons le *lwanga* dans les différents rites du culte: c'est un symbole de bénédiction.

243. Maintenant le *mhoja* prend le grelot *hinda* qui se trouve dans la coupe blanche et le suspend au cou de l'animal au moyen d'une ficelle en écorce de *mhoja*, *uzwalika mu hingo*. Les deux témoins doivent ensuite nouer les deux bouts de la ficelle pour bien fixer le grelot, c'est ce qu'on appelle *kutendeka mtende*, de là l'appellation qu'on donne au totem: *mbuli ya mtende*. Ce grelot est l'insigne du totem; on ne peut pas le lui enlever. Enfin le *mhoja* fait boire au bouc un peu de *lwanga* dans la coupe blanche et

le conduit dans l'étable. A partir de ce moment, l'animal porte le nom de l'ancêtre défunt à qui il est dédié; tout le monde le traite avec égards comme si c'était l'ancêtre lui-même.

244. Maintenant que le bouc est consacré, il tient la place du père du *mhoziwa*, il porte son nom, toute la famille le respecte comme si c'était le défunt lui-même. Mais celui-ci n'en a pas pris possession, ce n'est pas une métamorphose. Si quelqu'un se permettait de maltraiter l'animal, il serait sévèrement repris par le *mhoziwa*.

245. La cérémonie étant achevée, on apporte le *bugali bwa banamhala* (la pâte des vieux) et un festin a lieu.

Environ un mois plus tard, on fait de la bière en l'honneur du totem *kwiga bwalwa bwa ikumbiko*. C'est l'action de grâces. Au moment de filtrer, la première coupe est versée dans les *mafunga* et l'on dit: *nimwe bababa nwagi walwa gene bulule*. Vous, mes pères, buvez afin que la bière ne devienne pas aigre.

Le lendemain matin, le convalescent porte la bière devant l'entrée de la hutte, du côté gauche quand il s'agit d'un *iholero* paternel *ku buta*. On place les cruches, non pas sur la terre nue, mais sur des *mahela* coussins. De la main gauche le *mhoziwa* puise un peu de bière, en prend une gorgée dans sa bouche et la projette en gouttelettes sur le bouc pour le bénir *kufupa hulyati*. Un *mpugo* tient la bête.

Ensuite c'est l'affaire des *bapugo* de verser à boire aux invités *mpugo ubadabija banhu walwa*.

A l'occasion de libations ou d'offrandes de prémices, ce totem reçoit sa part comme s'il était l'ancêtre en personne.

La corde qui fixe le grelot au cou, est remplacée plus tard par une lanière de cuir.

246. D'une façon générale, ce totem n'est jamais tué, il doit mourir de mort naturelle. Cependant quand il est devenu vieux, on peut le remplacer par un autre *kwisopera ingi*. Si le *mhoziwa* est trop pauvre pour s'en procurer un autre, il peut vendre le premier pour acheter une jeune bête. S'il est assez fortuné, il donne le vieux généralement à ses *bapugo*, lesquels le tuent et le mangent. De même si l'animal crève, ce sont les *bapugo* qui en mangent la viande; les membres de la parenté ne peuvent pas la manger.

247. Dans ces cas, le *mhoziwa* promet à son père un autre bouc: *baba, mbuli yako twaibulaga, twashoshaho ingi*, père, nous tuons ta chèvre et nous t'en donnons une autre. La jeune bête qui remplace la première, n'est pas consacrée à nouveau; le *mhoziwa* se contente de lui attacher le *hinda* (grelot) autour du cou. Elle n'est plus sacrée au même titre; on pourra la tuer et même la manger.

Si le *mhoziwa* meurt, les obligations envers la bête cessent: l'héritier peut la vendre et même la tuer, à moins que l'ancêtre à qui elle avait été dédiée, ne compte parmi des *nsoni*. Si pour une cause ou pour une autre, l'animal mort ne peut pas être remplacé de suite, le grelot qu'il portait est suspendu près de l'entrée de la hutte; ainsi ce grelot rappelle l'obligation de se procurer au plus tôt une autre chèvre.

248. Quand un *iholero* femelle a fait des petits, ceux-ci ne sont pas considérés comme animaux sacrés; ils deviennent la propriété de ceux qui ont fourni la chèvre mère. Une femme peut racheter ces petits et les faire siens en faisant de la bière pour ses parents à qui ils reviennent de droit; si son mari fournit le *sorgho* pour cette bière, les chevreaux sont à lui.

249. Souvent le premier petit né d'un totem femelle est offert en sacrifice en l'honneur de l'ancêtre, et à cette occasion on prie celui-ci d'obtenir une grande fécondité au totem mère: *mayo mbuli yako ibyale ningi*. Pour remplacer l'animal-mère, on choisit de préférence un de ses petits.

250. Quand un animal *iholero* est mort, de la partie de la peau de son front le *mhoziwa* coupe une rondelle *shikombe*, qu'il portera désormais en guise de bracelet, soit au poignet gauche soit au poignet droit, suivant la lignée du totem; ce bracelet est de nouveau un *iholero*. Avec le reste de la peau, il fait un habit *kunuka*, qu'il portera en écharpe suspendu sur une épaule et tombant sous le bras opposé, c.-à-d. sous le bras gauche, si c'est un homme, sous le bras droit si c'est une femme.

251. Quand des femmes dédient des animaux à leurs ancêtres de la lignée maternelle, les cérémonies se font comme nous venons de dire: la *mkumbiki* est un homme de la parenté maternelle, un oncle maternel; à défaut d'un oncle, une femme ou un *mpugo* peut

en tenir lieu. Les différents rites se font de la main droite *ku migongo*. Les témoins sont non des femmes mais des hommes.

252. La consécration a lieu surtout chez un parent de la lignée maternelle; ensuite on conduit l'animal dans la demeure de la *mkumbikwa*. On lui attache au cou non un grelot *hinda*, mais une clochette *myimba*.

253. Chez certaines tribus comme celle des *Baha*, on trouve des chiens qui sont ainsi consacrés. A la mort d'un tel chien, il y a deuil pendant deux jours, on ne le jette pas comme on jette un chien ordinaire; au moyen d'une corde qu'on lui passe au cou, on le suspend à un ficus *itagiyo ni mkonyo*. Ce totem-chien est consacré en l'honneur du grand ancêtre *Shimasongo* qui était chasseur.

5. Maholero inanimés.

254. Les objets dont il va être question maintenant font partie eux aussi du culte des ancêtres et sont appelés du même nom que les animaux dont nous venons de parler: comme ceux-ci ce sont des *maholero*, des *makumbiko*; on les appelle encore *makumbi*.

Ce sont justement ces noms identiques qui ont éveillé en moi l'idée que ces objets inanimés doivent être rangés également parmi les totems. Cela étonnera peut être plus d'un lecteur, car ces objets répondent peu à l'idée que beaucoup d'ethnologues se font du totémisme.

255. D'abord, disons quelques mots des différents *maholero* ou *makumbiko* qu'on porte sur le corps en l'honneur des ancêtres, et de suite, disons que ce n'est pas quelque besoin du coeur, quelque zèle religieux pour la glorification des ancêtres qui pousse l'indigène à cette pratique. C'est le *mfumu* qui en est l'auteur; c'est lui qui dit à son client qu'il doit porter tel objet en l'honneur de tel ancêtre, sous peine de ne pas guérir d'une maladie ou de ne pas échapper à un malheur.

256. Quelques uns de ces objets sont portés en l'honneur des ancêtres paternels *ku buta*, d'autres en l'honneur des ancêtres maternels *ku migongo*, d'autres encore sont portés indifféremment en l'honneur des ancêtres de l'une ou de l'autre lignée *maholero ga nsangira* ou *maholero ga bose*.

Tous sont l'objet d'une consécration identique à celle qu'on donne aux animaux.

257. Quand quelqu'un devient malade, il fait prier ses proches de lui procurer des *maholero*; le malade lui-même en effet ne se rend jamais auprès du *mfumu*: c'est un devoir sacré qui incombe aux membres de sa famille et celui qui s'y soustrairait, ne serait plus guère reconnu comme un parent.

258. Le voyant prescrit l'un ou l'autre des *maholero* suivants : 1. *Itendere lyaza lya bubote ku buta*, un bracelet en cuivre rouge et tordu en tire-bouchon, en l'honneur de la lignée paternelle; 2. *Itendere lyape lya bubote ku migongo*: un bracelet du même genre, mais en cuivre jaune, en l'honneur de la lignée maternelle; 3. *Lupingu ku buta*, coquillage taillé en triangle, suspendu au cou au moyen d'une corde en *mhoja*, en l'honneur de la lignée paternelle; 4. *Isaba ku migongo*, une plaque de fer doux avec oreillon allongé où l'on passe une corde de *mhoja*; on la porte au cou en l'honneur des ancêtres de la lignée maternelle; 5. *Ikumbiko ku buta ku mabusalu gape*: bracelet de perles blanches, enfilées sur une corde en écorce de *mhoja*, à porter au poignet gauche; 6. *Nhendeko ho busalu wapi ku migongo*, bracelet de perles noires, enfilées sur une corde en *mhoja*, à placer au poignet droit, en l'honneur de la lignée maternelle; 7. *Mwambulo mabusalu gape ku buta*, une ceinture de perles blanches sur une corde en *mhoja*, portée en forme d'écharpe sur l'épaule droite et pendant sous le bras gauche, en l'honneur des ancêtres de la lignée paternelle; 8. *Ichimu n'isonga lya bubote, na buta wa mkoma bukabagi na luge lwa ngombe ku buta*, lance et flèche tordue en tire bouchon, avec un arc en bois de *mkoma* et avec corde en nerfs de boeuf: le tout en l'honneur des ancêtres de la lignée paternelle; 9. *Busalu bwa ndutira nsangira*, ceinture de perles blanches et noires sur corde de *mhoja*, portée en forme d'écharpe, tantôt sur l'épaule droite, tantôt sur la gauche. Après trois perles blanches viennent trois noires, puis de nouveau trois blanches et trois noires, et ainsi de suite. Les perles blanches sont en l'honneur de la lignée paternelle; les noires en l'honneur de la lignée maternelle. De telles perles sont portées également comme bracelet tantôt au poignet gauche tantôt au droit; 10. *Isumbi nolo solo* petite pierre blanche de forme ovale, enfilée sur une lanière de cuir, puis portée au cou au moyen d'une corde de *mhoja*, en l'honneur des ancêtres des deux lignées: c'est l'insigne des *bamanga*;

11. *Bufumu wa mashelo, kasanda, shimwanda sha mkobu*: instruments magiques; 12. *Maholero ga batemi hu ndezi nolo shilungu, na busalu wa ngoma*: insignes royaux.

259. Pour la consécration de ces différents *maholero* inanimés, il y a deux cérémonies analogues à celles que nous avons décrites à propos de *maholero* vivants. La cérémonie du matin est appelée *kutinagira*, mot qui veut dire attacher quelque chose à quelqu'un, c'est la remise du porte-bonheur: on peut encore l'appeler la vêtue.

Je crois intéresser mes lecteurs en leur donnant la description complète d'une telle consécration: par ex. celle d'un *lupingu* (coquillage taillé en triangle).

Le *mkumbiki*, accompagné de deux témoins et d'un *mpugo*, prend la coupe blanche, y met du *lwanga* ainsi que le *lupingu*, la place à l'entrée de la hutte aux pieds du *mkumbikwa* à côté d'un pieu de *mlama* lequel est appuyé contre la hutte: ensuite il s'assied sur un escabeau et invoque les ancêtres en disant: *Tulim-lalikija mdugu wiswe mwana wimwe mumulekere bupanga, iki mwa' ukobaga twakubonaga afulwe mbeho*, nous mettons notre frère à dormir: c'est votre fils: donnez-lui la santé: ce que vous désirez nous l'avons trouvé: qu'il soit rafraîchi (que la fièvre le quitte, qu'il guérisse). — Puis il puise un peu de *lwanga* au moyen d'une feuille de *mlama*, le prend dans sa bouche et le rejette en gouttelettes sur le malade pour le bénir. — Durant la nuit, la coupe avec son contenu est placée dans la hutte du côté où dort le malade. De bon matin, avant que le malade n'ait causé avec d'autres personnes, le *mkumbiki* vient pour faire la remise de *l'ikumbi*; les deux témoins viennent également ainsi que le *mpugo*; quand ils ont pris place devant la porte, le *mkumbiki* invoque les ancêtres l'un après l'autre *utabangula badugu babo*, en disant: *Imwe bambati x x iki mwa' ukoba twampire, mwiyangule lulu*, vous (ancêtres) un tel et un tel nous vous donnons ce que vous désirez: réconciliez-vous donc (avec ce malade votre frère).

Sur cela, il puise du *lwanga* dans la coupe au moyen d'une feuille de *mlama* et en éponge le malade, soit de la main gauche, soit de la droite, suivant que *l'iholero* est *ku buta* ou *ku migongo*: ces sortes d'onctions se font:

1. *ku kiganza cha mlila*: sur le creux de la main droite.
2. *ku mgongo gwa kiganza cha mlila*: sur le dos de la main droite.

3. *h'ibega*: sur l'épaule gauche.
4. *ha nditimo*: entre les épaules.
5. *ha kanhwembe*: dans le creux du cou.
6. *ku itama*: sur la joue droite.
7. *ku mgongo gwa lupambala*: sur le dessus du pied droit.
8. *ha lupambala*: sur la semelle du pied droit.

Après cela, il prend du *lwanga* en bouche et le projette en gouttelettes sur le *mkumbikwa* aux mêmes endroits que nous venons d'énumérer, puis il dit: *mumulekere bapanga, asakambe butumba na bugili* laissez-lui, rendez-lui la santé, qu'il soit agile, qu'il saute à la façon des sangliers

Il prend ensuite l'*ikumbiki* qui se trouve dans la coupe blanche, y fait une onction avec du beurre *maguta ga shaba wolo*, et en revêt le malade.

Après la consécration, on porte le bâtonnet de *mlama* ainsi que les feuilles de *mlama* dans une mare d'eau afin que le malade demeure frais comme l'eau *anedeke mkumbikwa kiti minzi mw'ilambo*.

260. La consécration des différentes perles est toujours faite par une femme, qu'elle ait lieu en l'honneur des ancêtres *ku buta* ou de ceux *ku migongo*.

Les bracelets en cuivre sont consacrés par des hommes quand ils sont *ku buta*, par des femmes quand ils sont *ku migongo*, mais alors c'est l'affaire des hommes de fermer ces bracelets autour du poignet, car une femme est censée n'avoir pas assez de force pour cela.

261. Les *bakumbiki* sont toujours choisis soit dans la lignée paternelle soit dans la maternelle, suivant que l'*ikumbiko* est destiné à un ancêtre de l'une ou de l'autre lignée.

Quand de tels parents font défaut, l'homme peut jouer ce rôle à l'égard de sa femme et la femme à l'égard de son mari. De même un *mpugo* peut remplacer un tel parent et un maître, *use bugonzo*, peut le faire à l'égard de son esclave.

A défaut de parent, le *mkumbikwa* se rend avec son *iholero* devant un tronc d'arbre séché *ishiki lyumu* et se mettant à genoux il s'en revêt lui-même; ce tronc d'arbre symbolise alors un parent ou plutôt la famille éteinte ou disparue. A part ce cas, le tronc d'arbre ne joue pas d'autre rôle dans le culte des ancêtres.

262. La ceinture de perles *wa ndutira* est consacrée par deux tantes du *mkumbikwa*, par une tante maternelle *nina*, et par une tante paternelle *sengiye*. L'une après l'autre enfilent chacune trois perles de sa couleur, *ku buta* ou *ku migongo*, sur la corde de *mhoja*, puis de nouveau trois autres, etc.; à chaque fois elles tendent la corde fortement.

263. Tous ces *maholero* forment des sortes d'ornements ou de bijoux, et chaque *iholero* est dédié à un ancêtre déterminé, mais il n'en porte pas le nom comme c'est le cas pour un animal-*iholero*.

III.

L'organisation du culte des ancêtres.

L'organisation du culte des ancêtres.

Nous savons que le *Munyamwezi* connaît Dieu et qu'il lui rend un culte tellement minime qu'il n'y a pas lieu de nous en occuper davantage. Nous savons que son culte s'adresse surtout aux ancêtres défunts. Dans les coutumes que nous avons passées en revue, nous avons trouvé des pratiques où du culte est mêlé, mais ce n'est pas un culte organisé. C'est le culte organisé qu'il nous reste à voir. Sous ce titre, nous allons examiner toutes choses servant au culte.

A. *Kigabiro*. Lieu du culte.

264. Le *Munyamwezi* n'a pas ce qu'on pourrait appeler temple ou édifice sacré où l'on se réunit pour prier et accomplir les rites du culte. Il a ce qu'il appelle *kigabiro* (pl. *shigabiro*), mot qui veut dire endroit, lieu ou local où se font les offrandes: il vient du verbe *kugaba* qui signifie distribuer, faire des dons. C'est là qu'on place la part qui revient aux ancêtres, soit des victimes sanglantes, soit des simples offrandes ou libations.

265. Dans la pensée du *Munyamwezi*, c'est encore la demeure de l'ancêtre défunt, non pas que celui-ci soit censé y demeurer constamment; c'est un pied-à-terre où il est prié de venir recevoir ce qu'on lui destine: c'est le chez-soi de l'ancêtre au milieu des siens. Dans ce sens les explorateurs ont raison d'appeler cela hutte des esprits.

266. Le *kigabiro* compte parmi ce qu'on désigne sous le nom générique de *iholero*. Ainsi un *kigabiro* n'est consacré qu'à un seul ancêtre: chacun reçoit le sien. Ce n'est pas en effet quelque zèle religieux qui pousse et dirige l'indigène dans cette pratique, c'est encore le *mfumu* qui en est l'instigateur: c'est lui qui prescrit non seulement la construction d'un *kigabiro* à tel ancêtre, mais encore souvent sa forme.

Quoique consacré à un ancêtre déterminé, le *kigabiro* n'en porte pas cependant le nom.

267. La forme ordinaire des *shigabiro* est celle des habitations habituelles du *Munyamwezi*: l'ancêtre est logé après sa mort comme il l'a été durant sa vie terrestre. Plus loin, nous aurons à parler des différentes formes de demeure en pays *bunyamwezi*: les *shigabiro* n'en sont que des imitations souvent en miniature.

Pour les *shigabiro*, la forme la plus usitée est celle de la hutte ronde *kamsonge*. — Une seconde est en tout semblable à celle-là à l'exception de deux ou de plusieurs prolongements de la pointe du toit en forme de cornes recourbées: c'est le *kigabiro cha masabire*: on le construit surtout pour offrir des sacrifices votifs. — Une troisième forme est celle du *katembe* ou *lutala*, à toit plat recouvert de terre, à la façon des huttes usitées surtout dans les régions centrales et orientales. On trouve aussi des *shigabiro* à forme *kabanda* (quadrilatère), selon le style importé par les immigrants de la

côte. — Les *Batussi* donnent à leurs *shigabiro* la forme qu'ils adoptent pour la construction de leurs huttes et qui est propre à leur tribu: c'est le *kigabiro cha kanzu*. — Enfin on trouve aussi les *shigabiro* qui consistent simplement en pieux de *mlama* entourés de paille.

268. Sous cette rubrique *kigabiro*, on peut aussi mentionner:

a. le *bulili wa kitambo* (lit du sacrifice) qu'on érige à l'occasion des sacrifices sanglants.

b. les pieux de *mlama* qu'on plante en terre pour suspendre le *kakingi ka kwambikira kacheto ka manda*, Calebasses taillées en forme de cuillères dans lesquelles on présente les offrandes aux ancêtres.

c. le *kigege ch'ipagwa*, piquet de *mlama* planté en terre devant l'entrée de la hutte comme gage d'un sacrifice promis.

d. le pieu de *mlama* en forme de fourche destiné à remiser les *nfinga* de jumeaux.

e. enfin le *ludanho*: un petit banc fabriqué avec des branches de *mlama*; placé devant la hutte, il sert de siège au sacrificateur.

269. Dans les régions méridionales, on trouve, presque devant chaque demeure, un ou plusieurs *shigabiro*; chez les *Birwana* du Centre, cela ne se voit que dans les familles immigrées d'ailleurs; chez eux, le droit d'avoir des *shigabiro* devant la demeure, est un privilège réservé à la noblesse. Du reste, le *Mwirwana* n'éprouve pas un tel besoin: il dépose ses libations devant l'entrée de sa maison, sur la terre nue: seulement à l'occasion des sacrifices sanglants, il fait un semblant de *kigabiro* avec quelques branches vertes ou avec des pieux qu'il enfonce en terre en les recouvrant d'herbes.

270. Au point de vue de l'emplacement où ils sont érigés, on distingue quatre sortes de *shigabiro*. Souvent, cet emplacement dépend de la nature de l'acte cultuel qui doit y avoir lieu: d'autres fois, c'est l'endroit où est mort l'ancêtre à qui un *kigabiro* est dédié.

Ainsi certains *shigabiro* se trouvent devant la porte de la hutte, soit à gauche, soit à droite.

D'autres sont hors de l'enceinte de la maison ou du village *h'isera*, *h'ibala*.

D'autres se trouvent *ku maka* à des bifurcations de chemins.

Enfin d'autres sont érigés sur les tombes des défunts *mazimbo ku kishibo*: ils sont réservés à la famille régnante et sont appelés

mazimbo ou *mashigo*. Au mot *mazimbo* on peut donner la signification de „endroit où l'on distribue quelque chose“. Le verbe *kuzimba* ou *kuzimbola* veut dire: distribuer de menues choses, ce qui s'applique bien aux offrandes de nourriture où de toutes petites portions sont offertes aux ancêtres. Ainsi *mazimbo* désigne l'édicule sacré; *mashigo* désigne la tombe elle-même.

271. Tous les matériaux pour la construction des *shigabiro* sont fournis par deux arbres, le *mlama* et le *mhoja*; l'herbe pour couvrir, c'est celle qu'on appelle *masweya*.

Le mot *mlama* veut dire arbre de vie, du verbe *kulama*, vivre, être robuste. En fait, le bois de cet arbre est très résistant, n'est pas attaqué par les vers qui rongent d'autres bois, et il dure longtemps.

272. Le mot *mhoja* peut se traduire par arbre de paix. Le verbe *kuhola* signifie: être ou vivre en paix, jouir d'une vie heureuse.

Quand le *mlama* fait défaut, on peut le remplacer par le *mbale*. On choisit ce dernier bois de préférence quand le sacrifice a pour but de demander la fécondité du mariage. A ce mot *mbale*, on peut en effet donner la signification de „porteur d'enfants“, du verbe *kwibale* qui signifie: porter un enfant sur le dos à la manière des femmes de ce pays. On emploie très bien l'expression *kwibale bana* pour dire qu'une femme a beaucoup d'enfants, ce qui est la plus grande bénédiction des ancêtres.

Pourquoi le choix de l'herbe *masweya*? Cela ne semble pas clair. Je n'ai pas pu avoir d'autre explication que cette seule réponse: le *masweya* symbolise le toit en paille des huttes.

273. Le *mlama* et le *mhoja*, surtout la corde faite avec ce dernier, jouent un grand rôle dans le culte des ancêtres et même dans la magie. Egalement l'herbe *masweya* est employée dans plusieurs autres cérémonies du culte.

Quoique ce bois et cette herbe, comme tels, ne soient l'objet d'aucune vénération ni d'aucun privilège, ils sont cependant employés comme objets du culte et ils sont comme une sorte de choses sacrées.

274. Dans leur signification étymologique, le *mhoja* et le *mlama* symbolisent toute la raison d'être du culte des ancêtres. Le but final de ce culte n'est pas, comme dans une religion plus relevée,

d'honorer la divinité ou les ancêtres, mais d'obtenir vie, prospérité, bonheur: c'est l'égoïsme le plus manifeste qui pousse le *Munyamwezi* à honorer ses ancêtres.

275. Tout le culte se résume à *kuhoja*, adoucir et apaiser un ancêtre irrité! Tant que l'ancêtre ne se remue pas, on le laisse tranquille, on ne s'occupe pas de lui. Seulement quand il témoigne sa colère par quelque malheur *ulu yadaka*, on songe à le mettre de bonne humeur *aseke*, afin qu'il sourie de nouveau à son descendant et lui rende la santé *amlekere buzubuku*.

276. Disons encore quelques mots de la construction des *shigabiro*.

Cette construction a lieu surtout à l'occasion de sacrifices sanglants, de libations solennelles, de l'offrande de prémices et aux sacrifices votifs. Dans les trois premiers cas, elle se fait le matin de bonne heure; dans les derniers cas, elle se fait durant la journée.

Ce travail incombe au sacrificateur. Il peut cependant faire apporter par d'autres les branches de *mlama*, les cordes de *mhoja*, ainsi que les herbes *masweya*.

277. Si l'ancêtre à honorer et à apaiser est mort à l'étranger *kufwa malale*, le premier *kigabiro* sera construit devant le village, quelque peu au dehors, *h'isera*. Le plus digne de la parenté doit nettoyer et aménager l'endroit. Là, autour d'un arbre d'un demi-mètre environ de diamètre, il plante en terre des branches de *mlama* et les réunit en haut de façon à former comme une quille. En bas il laisse une petite ouverture en guise de porte. C'est la carcasse de la construction.

Au moyen de cordes de *mhoja*, il fixe les branches les unes aux autres. Le tout est ensuite couvert d'herbes *masweya* en guise de toiture; les pieds des herbes sont quelque peu plantés en terre tandis qu'en haut elles sont réunies en faisceau au moyen de cordes de *mhoja*; ces cordes ne doivent pas être nouées, mais simplement enroulées bout sur bout de façon à tenir ensemble. Un nœud symboliserait la rancune au cœur *igundo ha moyo hu kuchirwa*.

278. Ce toit de paille de forme conique se termine quelquefois en plusieurs pointes enroulées de cordes de *mhoja*: parfois les bouts des herbes réunis en un seul faisceau sont coupés à la même hauteur, ce qui donne au tout l'aspect d'un cône tronqué.

Pour boucher l'ouverture laissée en guise d'entrée, on tresse quelquefois une porte en paille; d'autrefois l'ouverture reste béante.

279. Le tout donne l'aspect d'une miniature de hutte telle qu'on les trouve dans toutes les régions occidentales depuis le pays des *Basumbwa* jusqu'à l'*Urundi*, le *Ruanda* et le lac Albert; et on lui donne le même nom *cha wima*, hutte perpendiculaire, ou *kamsonge*.

Sur les *shigabiro* des nobles, les pointes *matagala* qui surmontent le sommet sont souvent ornées de grosses coquilles d'escargots, lesquelles symbolisent les *shilunga* des ancêtres défunts.

280. Le *kigabiro* en forme de *kanzu*, en usage chez les *Batûssi*, ne se distingue guère de celui que nous venons de décrire; il est moins pointu et plus arrondi ou bombé vers le milieu de la hauteur; l'entrée est modelée sur celle des habitations des *Batûssi*, à cet endroit le toit ne descend pas jusqu'à terre et forme une proéminence en avant.

281. Ces *shigabiro* couverts en paille sont de beaucoup les plus répandus; ne serait-ce pas là un indice de la voie d'immigration qu'ont suivie les tribus qui ont cet usage? Ces tribus ne viendraient-elles pas de l'Ouest? Du côté du lac Albert?

282. Le *kigabiro* appelé *katembe* n'est qu'une imitation, en miniature également, des habitations à toit plat couvert de terre. La carcasse, toujours en bois de *mlama*, est affermie au moyen de cordes de *mhoja*; elle n'est pas couverte de terre, comme les véritables maisons d'habitation de ce genre.

Le *kabanda* ne se rencontre que très rarement, étant d'importation extérieure.

283. Les gens de l'Ouest ne se donnent pas la peine d'ériger des *shigabiro* soignés, il se contentent d'enfoncer un ou plusieurs pieux de *mlama* en terre et de les revêtir de quelques brins de *masweya* au moyen de cordes de *mhoja*; on trouve même de ces simples pieux, sans herbe, garnis simplement d'une corde de *mhoja*. Ces *shigabiro* simplifiés se rencontrent surtout aux bifurcations des chemins *maka*, aux endroits où l'on offre des sacrifices votifs soit sanglants, soit non sanglants.

284. Les négligents et les tièdes sont de tous les pays, la règle du moindre effort a ses adhérents partout; on se contente de l'essentiel strictement requis. Voit-on quatre branches de *mlama* plantées en terre et réunies en haut, c'est un *kigabiro*; voit-on de ces branches réunies par des bois ficelés en travers, c'est encore un *kigabiro*; voit-on une simple branche, plantée isolément, c'est toujours un *kigabiro*. Les pauvres ancêtres doivent parfois se contenter de peu.

285. Les lieux du culte qui se trouvent sur les tombes des rois sont appelés *mazimbo*. Chez les *Birwana*, c'est l'affaire des *bizukulu* (petits-fils) de les ériger, car ce sont eux qui sont les sacrificateurs près des tombes royales *mashigo*. Chaque fois que des sacrifices ont lieu sur ces tombes, on construit des *mazimbo* nouveaux. Les *bizukulu*, accompagnés de quelques *ban'ikuru* (suivants du roi) se rendent sur le lieu et là le plus digne d'entre eux commence par bien nettoyer l'endroit; pendant ce temps, les *ban'ikuru* vont chercher les branches de *mlama* et les cordes de *mhoja* ainsi que l'herbe. Alors tous les *bizukulu* ensemble se mettent à confectionner la petite hutte, haute d'environ 1 m. 50 et de même largeur. Tout se fait comme nous l'avons décrit plus haut, excepté pour l'herbe, laquelle n'est pas *masweya*, mais la *maswa*, laquelle ressemble beaucoup à notre paille. Les *bizukulu* doivent également crépir *kukanda* la carcasse de la hutte: le parquet seul est fraîchement badigeonné de terre humide *kusiliba*, *mgoli wa mashigo*, par la (reine des tombes royales). La porte est confectionnée avec des branches de *mlama*; c'est encore l'affaire des *bizukulu*. Le *mtemi wa mashigo* (roi des tombes) confectionne la porte au moyen de branches de *mlama* et de *mhoja*. Un *mwizukulu* plante en terre un poteau en bois de *mlama* pour y suspendre le tambour.

286. La secte secrète et magique des *bamigabo* se sert d'un *kigabiro* d'un genre particulier; c'est simplement une pierre surmontée d'un couvercle en forme d'assiette, tressé avec des herbes. Ce couvercle est fixé à la pierre au moyen de quatre piquets à crochets en bois de *mlama*.

287. En dehors des lieux cultuels ou temples faits de main d'hommes dont il a été question dans les pages précédentes, il faut mentionner encore comme lieux voués au culte, des rochers, des arbres, des étangs ou flaques d'eau, etc, où l'on va également

honorer les ancêtres et leur offrir des sacrifices. On y honore des ancêtres et non pas des esprits quelconques.

Souvent, ces endroits sont des tombes de la noblesse d'autrefois ; les arbres ont été plantés sur ces tombes ou bien ils ont été plantés par des ancêtres qui à leur ombre ont passé bien des heures et des journées à causer ; ainsi le ficus *mulumbaga*.

Particulièrement renommé est un rocher situé dans le royaume de *Magengati* : le grand ancêtre des *Basagali* appelé *Libambangulu*, y a laissé les traces de ses pieds *lupambala*, il paraît qu'on y voit même, gravées dans le rocher des traces de son *ipango* (planche à jouer) rappelant quelque peu le damier, ainsi que son escabeau *isumbi*, du fer de sa lance *isomeke*, et même des pattes de son chien *mabundu ga mbwa*.

288. Le lit du sacrifice est fait avec des baguettes de *mlama*. Devant le *kigabiro* ou, chez les *Birwana*, devant la hutte d'habitation, on couche par terre quatre petits madriers de *mlama* en forme de cadre, et on les réunit au moyen de petits crochets du même bois qu'on fixe en terre ; ce cadre est ensuite rempli, couvert de feuilles, du même bois : c'est là qu'on étend la victime pour l'immoler. Ce lit est indispensable à tout sacrifice sanglant.

289. A la cour royale, à l'entrée de la hutte de la première reine *mgoli w'ihanga*, on place une petite défense d'éléphant *kapembe ka mhuli* : là on offre les libations en l'honneur des ancêtres de la lignée maternelle du roi. Cette défense joue encore quelque rôle dans le droit d'asile.

290. La femme n'a pas de *shigabiro* ; pour offrir des libations à ses ancêtres, elle ne quitte pas sa demeure et fait l'offrande dans ses ustensiles personnels, ou bien elle se rend chez un frère ou un oncle qui possède un *kigabiro*.

291. Après destruction, tout ce qui reste d'un *kigabiro*, d'un lit de sacrifice et de tout ce qui sert au culte, ne doit pas être laissé sur place à pourrir : on doit les porter dans une marre d'eau qui ne se dessèche jamais *mw'ilambo*.

B. *Shiseme sha kwisengera*. (Ustensiles culturels.)

a. *Isonzo lyape* (la coupe blanche).

292. Parmi les ustensiles culturels, c'est la coupe blanche *isonzo lyape* qui occupe la première place. C'est un travail de vannerie, une petite corbeille de forme cylindrique, très élégante, de couleur blanche et imperméable; l'herbe appelée *malutinda ngombe* sert de trame à ce travail tandis que les fibres du bananier *malungongo ga madoke* servent à coudre cette herbe.

La corbeille ne doit pas avoir d'ornementations d'autres couleurs, elle doit être entièrement blanche, et de là son nom de coupe blanche. — Il semble que cette blancheur est un symbole, car il est employé dans toutes les cérémonies qui ont lieu à la consécration des *maholero ku miyanya ya kukumbikwa*: on pourrait donc appeler ce vase: corbeille ou coupe à consécration, sorte de bénitier.

293. C'est encore une fois le voyant qui indique quand il faut en faire usage *lyapyaga ku ndagu isonzo lyape* (l'oracle a mûri une coupe blanche). Cette ordonnance est donnée en ces termes quand, pour apaiser un ancêtre, quelqu'un doit se pourvoir d'un *iholero* ou *ikumbi*.

294. La coupe blanche sert non seulement à la consécration des *makumbi* de toutes sortes, mais aussi à tous les sacrifices sanglants (comme *mu kufunga mashigo*, *mu kumaja kikumo*, *mu kutamba*, *mu kumaja manha*) ainsi qu'aux libations votives *mu kumaja walwa wabusabire manha* et enfin à la bénédiction que donnent les parents à leurs enfants à l'occasion du mariage des ces derniers.

295. La coupe blanche n'est pas consacrée à un ancêtre déterminé: une même coupe peut servir aux différents rites sus-mentionnés; il arrive même qu'on va en emprunter une chez le voisin. Mais ce vase est tenu en honneur et il n'est jamais employé à des usages profanes. Après une cérémonie on le suspend, avec les autres vases sacrés, dans une sorte de filet ou de réseau appelé *lusunda*.

b. *Luhe* (plateau).

296. Un autre ustensile culturel consiste en un grand plateau en bois, à bords légèrement relevés, qu'on appelle *luhe*, *ihule* ou encore *lulangahe*. Ce plateau sert de support pour les vases sacrés *mafinga*, on y prépare le *lwanga* en délayant la farine de sorgho dans l'eau *ku-*

lubira lwanga; à l'occasion des sacrifices et des consécration, il sert de récipient pour l'eau, le couteau, les feuilles de *mlama*; on y place les morceaux de viande pour les examiner avant de les offrir aux ancêtres — Ce plateau peut aussi servir à des usages profanes.

c. *Tukamba*. (plat taillé dans une calebasse).

297. Aux rites qui s'accomplissent aux bifurcations de chemins, *maka* ce sont deux coupures de calebasses *tukamba* ou *tutola* ou encore *tupegu* qui servent à préparer le *lwanga*. De la main droite ou de la gauche, suivant la lignée de l'ancêtre, on prend l'un de ces petits récipients pour porter du *lwanga* à la bouche afin de le répandre en gouttelettes sur le *maka*; souvent l'un des deux récipients et quelquefois tous les deux demeurent exposés au *maka*; par respect pour les ancêtres, les passants se gardent d'y toucher.

d. Autres petits ustensiles :

298. En voyage ou dans la forêt, quand on ne peut pas se procurer de tels récipients, on coupe un morceau d'écorce de l'arbre appelé *mbale*, *ibago lya mbale*, et cela en tient lieu.

Aux libations près des bifurcations de chemins, on se sert encore, pour le même usage, de gousses du fruit de l'arbre *mkola*: on ne prend que celles qui sont tombées d'elles-mêmes à terre, le creux tourné en haut. En guise d'aspersoir on se sert alors d'une baguette en bois de *mhoja*, *luhe lwagwa ku kano, na kimwanda cha moja*; à l'un des deux bouts ce bâtonnet est écrasé de façon que les fibres forment pinceau. On asperge ainsi le *maka* soit à droite soit à gauche suivant la lignée de la parenté de l'ancêtre qu'on honore.

299. Devant l'entrée d'une hutte, on voit souvent, suspendus à la cloison ou à des pieux de *mlama*, des coupures de calebasses en forme de cuillers, appelées *tushetu*, dont on se sert encore aux libations. On puise le *lwanga* avec ces cuillers; souvent même elles servent à le préparer et on s'en sert pour bénir l'endroit et les *mafinga* à la façon susdite. Ces cuillers restent toujours suspendues à leur place afin de les avoir toujours sous la main.

300. D'autres personnes se servent, par-ci par-là, de petites écuelles en bois *kadundu*. En même temps, elles servent à la magie quand quelqu'un va prendre un bain de bon matin à une bifurcation de chemin, là il dissoud le remède magique dans l'eau.

e. *Ngonga ou Mikunga (gourde de voyage).*

301. Quand la fortune refuse de sourire à un voyageur commerçant, tandis que ses compagnons font de bonnes affaires, il va consulter un devin. Celui-ci lui conseille de dédier une gourde de voyage à quelqu'un de ses parents qui est mort à l'étranger; c'est qu'e, en mourant ainsi au loin, sa gourde de voyage à été perdue et il soupire, dans l'autre monde, après une autre *wize akobe ngonga ku mwa mamiyo wafwa malale iyo yazimira, kumwereja mkunga gwazimira.*

302. Vers le soir, il se rend près d'une bifurcation de chemin *maka*, dans la direction de son pays natal et y fait l'offrande d'un peu de *lwanga*, la face tournée vers ce même pays natal. Pour faire sa libation, il se sert d'une coupure de calebasse ou même d'une feuille de l'arbre appelé *mulumba* (sorte de ficus). Prenant un peu de *lwanga* en bouche, il le projette en gouttelettes sur le *maka* en disant: „*Babuda, mami, mkunga nagubonaga ugu muli usaira, eshi ulu ndashoke kaya ndaje nakakubeje: munilekere bupanga na buguzi bwane bubere* (toi, mon oncle maternel, j'ai trouvé la gourde au sujet de laquelle tu es désolé (que tu as perdue); quand je serai retourné à la maison, je t'offrirai quelque chose de mieux; laisse-moi la santé et que mon commerce prospère.“ Ensuite, il dépose par terre la feuille de *mulumba* ou la tranche de calebasse avec le *lwanga*.

303. Retourné chez-lui, il ne tarde pas à chercher une calebasse en bon état *suha ya hingo* et la taille en la forme voulue. Souvent, ces *mikunga* sont ornés très élégamment. Puis, il en fait la consécration vers le soir à la même heure où, en voyage, il a fait sa promesse. Pour cette cérémonie, tous les ustensiles sont placés à l'entrée de la hutte; d'un de ces ustensiles consacrés à la lignée du défunt qu'on honore, il prend un peu de *lwanga* en bouche et le projette sur tous les autres ainsi que sur le *mkunga*, en disant: „*Mami, mkunga gwimwe gugu* (oncle voilà ta gourde de voyage).“ Il s'adresse aussi à ses autres ancêtres et dit: „J'ai rapporté à votre frère la gourde qu'il a perdue à l'étranger.“

A partir de ce moment, le voyageur emporte cette gourde avec lui dans toutes ses expéditions commerciales, car il en attend succès et bonheur. Avant de se mettre en route, il offre des libations à ses ancêtres et alors il place le *mkunga* avec les *mafinga*. Il

prend congé des siens en disant: „Oncle, nous partons *twabuka*, j'emporte ta gourde comme tu as fait autrefois.“

f. *Mafinga* (Ustensiles à offrandes).

304. De tous les objets culturels, ce sont les *mafinga* qui sont l'objet de la plus grande vénération et qui sont les plus répandus, non seulement en pays *Bunyamwezi*, mais encore partout ailleurs. On ne trouve de famille païenne où des *mafinga* ne soient pas vénérés.

Ce sont toujours desalebasses; chacune est dédiée à un ancêtre et elle en porte le nom, tout comme un animal-totem. Cependant le culte rendu aux *mafinga* dépasse celui qui est rendu aux animaux-totems.

305. Ici encore il faut se garder de voir dans cesalebasses quelque chose comme des idoles ou des fétiches. Le culte qui leur est rendu, s'adresse toujours aux ancêtres symbolisés ou représentés par elles.

L'ifinga (sing. de *mafinga*) est donc, peut-on dire, une image, une figure qu'on garde en souvenir et en honneur d'un ancêtre.

306. Pour des *mafinga*, on choisit de préférence desalebasses appelées *mtwe gwa shana* (tête de *shana*). Le *shana* est une sorte de serpent. Laalebasse appelée de ce nom porte, sur un col court, une prolongation en forme de tête, de sorte qu'on y peut facilement voir une figure d'homme. A défaut de cettealebasse, on en prend toute autre à col allongé. D'où vient le nom *ifinga*? et quelle est sa signification? — La réponse n'est pas facile à donner. On m'a dit que ce mot indique la présence simultanée de l'ancêtre avec laalebasse; celle-ci serait comme la représentation de celui-là *wafingirwamo*, *ifinga lyutulwa*, *lyubi mu kibanza chakwe*. Le verbe *kufinga* veut dire placer, mettre quelque chose dans un récipient. Ainsi au point de vue de l'étymologie il n'y a point de difficulté, quoique cependant on puisse dire que c'est l'offrande et non pas l'ancêtre qui se trouve dans le récipient. *L'ifinga* serait donc unealebasse à offrande dédiée à un ancêtre dont elle porte le nom.

On appelle aussi *ifinga* laalebasse dans laquelle on met la bouillie qu'on fait pour un enfant *ifinga lyakwe*. Les deux explications sont bonnes, mais la seconde me semble meilleure, car en réalité, l'*ifinga* est non seulement unealebasse avec laquelle on

au moyen de laquelle on offre, mais aussi à laquelle on offre en tant que symbole d'un ancêtre.

307. On ne prépare pas des *nfinga* pour tous les ancêtres indifféremment, mais seulement en l'honneur de jumeaux et de *kashindye* ainsi que des deux enfants qui naissent immédiatement après ceux-là.

Les jumeaux *mabasa* et les enfants qui naissent avec les pieds en avant *kashindye* occupent le premier rang et même un rang à part, dans tout le culte des ancêtres.

Le premier enfant qui naît après des jumeaux est appelé *sija*: ce mot veut dire „le restant d'une chose: c'est que la naissance des jumeaux a apporté la frayeur: quand ensuite *sija* vient à naître, cette frayeur n'a pas complètement disparu, il en reste quelque chose. L'enfant qui naît en second lieu après des jumeaux, reçoit le nom de *mhoja*, pacificateur, réconciliateur: c'est que sa naissance remet la famille complètement en paix. Ainsi donc on trouve des *mafinga* portant les noms suivants:

1. *Kulwa*, premier-né de deux jumeaux;
2. *Doto*, puîné de deux jumeaux;
3. *Mtunda*, premier-né quand la mère met au monde des jumeaux deux fois de suite;
4. *Mpassa*, puîné quand la mère met au monde des jumeaux deux fois de suite;
5. *Mabendegere*, dernier-né de trois jumeaux;
6. *Kashindye*, enfant venu les pieds en avant;
7. *Sija*, enfant qui suit immédiatement des jumeaux;
8. *Mhoja*, enfant qui suit un *sija*.

308. Aux autres ancêtres, on ne dédie pas de *mafinga*. Il importe donc de ne pas confondre les *mikunga* avec les *mafinga*. Extérieurement, les uns ressemblent en tout aux autres, excepté que souvent les *mikunga* portent des ornements et qu'on les couvre quelque fois d'une sorte de vêtements.

309. Parmi tous les *nfinga*, ceux qui sont consacrés à des „*kulwa*“ ou à des „*Doto*“ ou à des *Kashindye*, jouissent de privilèges tout particuliers. Quelqu'un qui briserait par méchanceté une telle calebasse, aurait à payer le prix du sang *nzigu*, comme s'il avait tué une personne de sang royal. Il s'agit, dans ce cas, d'une de ces calebasses que porte sur soi un parent survivant d'un jumeau défunt, non de celles

qu'aurait prescrites un *mfumu*. Nous parlerons plus en détail de cette coutume à propos de la société secrète des *Bagota*.

310. La vénération des *nfinga* a lieu pour ainsi dire à l'occasion de tous les actes cultuels. La maîtresse de la maison doit les placer sur un plateau en bois *luhe*, et les exposer ainsi devant la demeure ; là, on les mouchette de *mila*, on les remplit de *lwanga* ou de bière ; après les cérémonies, on les lave proprement et on les remise à leur place. Les morceaux d'un *ifinga* brisé sont jetés dans une marre d'eau.

311. *Kuhojiwa nginga* (obtenir du secours au moyen des *mafunga*).

Quand on se résout à recourir aux *mafunga* pour obtenir du secours dans les besoins, c'est toujours sur l'ordonnance des voyants. On appelle cela *kushokeja mafunga* (rapporter les *mafunga*) ou *kuhojiwa nginga* (se faire secourir par les *nfinga*). C'est une chose différente de ce qu'on appelle *kusumba Kulwa na Doto na Kashindye* (créer *Kulwa*, *Doto* et *Kashindye*). C'est l'affaire des femmes de préparer des *mafunga* soit *ku buta* soit *ku migongo* suivant qu'ils sont destinés à honorer les aïeux de l'une ou de l'autre lignée.

312. Le *mhojiwa* fait avertir soit sa tante paternelle *sengiye*, soit la maternelle *nina*, selon le cas, et la prier de venir pour lui procurer le secours des *nfinga* de tel ou tel *nfinga ja mbati kuhoya*, comme le *mfumu* l'a indiqué.

La tante se procure une ou deux Calebasses *masuha ga h'ingo*, suivant la prescription reçue. Elle les tache de *mila*, en orne le col au moyen de perles blanches *mabusalu gape*, y verse un peu de farine de sorgho *mahelwa* afin d'en préparer du *lwanga* quand elle sera arrivée chez son parent. Elle place le ou les vases sur un *luhe* et sur ce *luhe*, elle met encore du sorgho blanc *wilu*, avec lequel elle devra préparer de la bière quand le *mhojiwa* sera guéri. Elle invite deux femmes à l'accompagner comme témoins. Ayant placé le *luhe* sur sa tête, elle se met en route. Ses compagnes emportent le couvercle d'un vieux panier en écorce d'arbre appelé *kilindo*. Ce couvercle lui-même s'appelle *kadenderi*. Et il leur sert de tambour. Comme baguette de tambour, elles emportent une spatule à cuire le *bugali*. C'est le tambour des jumeaux. Elles commencent à le frapper dès qu'elles se mettent

en route. En approchant de l'endroit où elles se rendent, elles annoncent leur arrivée en poussant des cris appelés cris des *ma-basana* (sages-femmes de jumeaux). En même temps, elles frappent le couvercle. De la hutte du malade, on vient à leur rencontre et l'on reçoit ainsi solennellement les *nfinga* au chant de chansons des-honnêtes, *kusumbira nfinga*. Dire chants de jumeaux ou chant malpropres, c'est dire la même chose.

313. Devant la maison, on exécute, au son du même tambour, des danses lascives consistant en des contorsions de reins. Alors la tante dépose son fardeau devant l'entrée, à gauche ou à droite, ce qui a la signification qu'on sait; en même temps, elle jette une poignée d'éleusine vers la maison où se trouve le malade.

Maintenant, on appelle le malade et on le prie de sortir. Il vient s'asseoir à l'entrée de la hutte. La tante *mhoja* se met à faire du *lwanga*, *kuzuba lwanga* pour en oindre et asperger le malade. — L'eau nécessaire pour cela vient de la maison. Si les vases à consacrer sont *Kulwa* et *Doto*, elle plonge le bout des doigts de ses deux mains dans le *lwanga*, s'approche du malade et des deux mains à la fois lui badigeonne les deux joues *ku matama*, puis sur les deux épaules *ku mabega*, ensuite sur la poitrine et enfin entre les épaules *ha kikuba na ha nditimo*.

314. Si l'*ifinga* est un *Kashindye*, alors la tante *mhoja* ne trempe qu'une main dans le *lwanga*, celle de la lignée voulue, et en badigeonne le malade aux endroits indiqués. En faisant cette onction, elle doit dire : „*Ihi, imwe Bakulwa na Doto twamletaga, babuda ha mziro gwen' ugu, mumulekere bupanga mdugu wi-mwe*“, *Ihi* (appel ou cri des *Mabasana*), vous *Kulwa* et *Doto* que nous avons apportés ici devant la porte, laissez à votre parent la santé. Après cette onction, la tante *mhoja* prend du *lwanga* dans sa bouche et en asperge le malade sur la poitrine et entre les deux épaules.

Si le malade a assez de force, il fait de même des onctions de *lwanga* à sa tante *mhoja*; sans cela, celle-ci prie une de ses parentes de lui rendre ce service.

Sur ce, d'autres proches bénissent ou aspergent le malade de la même façon et celui-ci se retire. On laisse les *nfinga* devant la porte jusqu'au coucher du soleil; ensuite, on les porte au chevet du malade en disant : „*bakulindire buzubuku*“ (qu'ils te gardent en bonne santé).

Walwa wa nfinga nolo wa kushikirija nfinga (la bière des *nfinga* = bière pour parfaire (célébrer) les *nfinga*).

315. Dès que la personne malade est guérie, les *nfinga* doivent être „arrosés“ comme on arrose des galons. Les parents et même des amis contribuent aux frais en fournissant le sorgho qui doit donner la boisson *kusoga busiga*. En apportant leur contribution, ils poussent des cris de *Mabasana „Ihi“* et déposent leur grain devant l'entrée de la hutte de convalescent.

Dès que la bière est prête à être filtrée, la convalescente, si c'est une femme, si non, la maîtresse de la maison, porte ses *nfinga* au dehors devant la porte, vers le soir; là, elle les lave comme on lave de petits enfants *kwoja minzi*, puis, elle leur fait une onction avec du beurre ou avec de l'huile. Elle les place ensuite sur un *luhe* à droite ou à gauche de l'entrée, suivant le cas; elle les remplit de bière en puisant celle-ci dans la première cruche qui a été filtrée; puis, elle dit: *Hu busiga bwen'ubu; nali nalwalile mwali ugon gaga kulya* (voici le sorgho que vous désiriez manger quand j'étais malade).

316. Durant la nuit, les *nfinga* avec la bière restent dehors et dès la pointe du jour *lyaluka likube*, la personne guérie vient s'asseoir à l'entrée de la hutte et là la tante *mhoja* qui a apporté les *nfinga*, lui fait des onctions avec de l'écume de bière prise dans ces *nfinga*, comme elle a fait avec du *lwanga* lors de la dédicace des vases; elle l'aspersion de même en disant: *Imwe Bakulwa na Doto mumulekere buzubuku mwa'ukoba kuzenga ha mbyala wimwe*, vous *Kulwa* et *Doto*, laissez-les en santé; vous avez désiré demeurer ensemble avec votre neveu.

La personne convalescente fait les mêmes onctions et bénédictions ou aspersions à sa tante en disant: *mumulekere ayumbe na buzubuku*, laissez-la qu'elle vive en bonne santé.

317. On apporte alors les cruches de bière devant la maison, mais on ne les dépose pas sur la terre nue; on les place sur des coussins formés par les résidus des grains qui ont servi à faire la bière *utula nungu ku mahela*: ces coussins figurent le lit du sacrifice en feuilles de *mlama*, qui se fait à un sacrifice sanglant. Cependant cet honneur du coussin ne revient qu'aux deux premières cruches: elles sont réservées aux vieux *banamhala* et aux vieilles *bagikuhu*.

Les premiers invités qui arrivent de bon matin prennent chacun une gorgée de la bière contenue dans les *nfinga* et en aspergent la maison en disant: *Mumulekere bupanga mdugu wimwe* (laissez votre frère en santé): ils font cela pour honorer la famille du convalescent.

Quand les invités ont fini d'arriver en grand nombre, la tante *mhoja* prend le couvercle en écorce d'arbre *kadenderi* et le frappe en guise de tambour, avec une spatule à cuire; les hôtes se mettent à exécuter l'abominable danse des jumeaux *kusumbira mabasa*. Tous sont badigeonnés d'écume de bière.

318. Quand les cruches sont vidées et que la solennité prend fin, la convalescente prend ses *nfinga*, les lave et les oint de nouveau; elle les suspend à leur réseau pour les conserver soigneusement: ils restent là jusqu'à ce qu'une occasion se présente de les vénérer à nouveau.

Ces cérémonies ont toujours lieu à la consécration des *nfinga*. La femme a les siens à elle et l'homme a les siens; chacun a ceux de ses deux lignées. Les enfants suivent les deux lignées de leurs parents, père et mère.

A l'homme il est permis, comme à tout étranger, d'asperger *kufupa* les ustensiles cultuels de sa femme mais il n'invoquera pas les parents défunts de celle-ci en les nommant chacun par son nom *kusanja mafinga ga mkwano ngo*. Il pourra dire des paroles comme celles-ci: *Siswe bamkwano gwane mumulekere mdugu wimwe, abeje* (vous mes beaux-parents, laissez votre sœur qu'elle guérisse). La femme pourra faire de même avec les *mafinga* de son mari.

g. *Ngabiro* (cruche à offrandes).

319. Ce mot exprime de nouveau l'idée de distribuer et d'offrir, il désigne un ustensile d'un genre à part: tous les ustensiles qui servent aux offrandes ne portent que ce nom.

Le *ngabiro* est le plus souvent une cruche à col étroit et sans anse. Il est en terre cuite *kamzoga*. Autour du col on ciselle de petites ornements, comme de petits boutons *tugundo*, lesquels ont pour but de distinguer ce vase d'un autre à forme et à matière semblables et qui sert de cruche à eau pour se laver *nhalabiro*. Il m'a été dit aussi que les petits boutons à la partie évasée supérieure représentent les seins de la femme. Cela semble

quelque peu vraisemblable, car cet ustensile ne sert qu'à honorer les *misambwa* des femmes soit de droite soit de gauche.

320. On a même dit qu'ils ne servent qu'à honorer des femmes défunctes qui autrefois fabriquaient de la poterie: d'autres enfin prétendent qu'ils sont réservés au culte des *banyamizi* c.-à-d. de femmes dont la naissance fut provoquée par une racine médicinale appelée *mizi*; un *mfumu* aurait donné ce remède à la mère, laquelle aurait conçu, puis mis au monde une *Nyamizi*.

321. D'autres espèces de *ngabiro* sont le *kaholi*, également à cou allongé, puis le *lweso* (plat à viande), le *lubiga* (petit pot à légumes). Ensuite il y a le *ngabiro* à deux cols et à deux orifices *ya milomo ibili*, *ya mitwe ibili*, et qu'on appelle *makisatu*. *Satu* a le sens de porte-bonheur, *Satu ya kubonera shinhu*.

322. Encore ici le voyant joue le rôle fondamental: c'est sur son ordre que ces ustensiles sont fabriqués et consacrés *kushikirija*: tout se fait comme à la consécration des *nfinga*. Les paroles prononcées à cette occasion sont à peu près les suivantes: *Imwe bakurugenzi biswe, bamayu, inungu yimwe mwaliraga, mutupe, buhozu* (vous, nos ancêtres, nos mères, voici le pot dont vous vous êtes servi; donnez-nous la paix).

223. Les pots qui servent à cuire le repas du sacrifice, ne reçoivent aucune consécration, aucun culte. On se sert pour cela des pots ordinaires de la cuisine.

324. A mentionner encore un bâtonnet pointu en bois de *mlama*, sur lequel on enfle des morceaux de viande pour les faire griller sur le feu: il sert aux sacrifices sanglants. Après usage, on le jette dans une marre d'eau.

325. A mentionner de même une pierre grosse comme un poing, qu'on place soit dans le *kigabiro* soit devant la hutte. Comme les vases d'offrandes, ces sortes de pierres figurent les ancêtres: chaque pierre porte le nom de l'un d'eux. Sur la pierre, on dépose ce que l'on destine à l'ancêtre. Généralement, elle est un peu enfoncée en terre de sorte qu'il n'en ressort qu'une seule face. Elle symbolise la demeure fixe qu'on invite l'ancêtre à établir auprès de son descendant *kumwegereja ha muyango*, on l'invite à s'approcher de la porte. La porte devient souvent synonyme de demeure.

326. Que les ustensiles cultuels soient toujours des vases fêlés et qu'ainsi ils figurent l'anéantissement de l'offrande, c'est tout juste le contraire que je constate partout chez les *Banyamwezi*. Dès qu'un ustensile est fêlé, il est remplacé par un autre. Parfois, il est vrai, on utilise de vieux morceaux de calabasse, particulièrement aux bifurcations de chemins, ou encore on se sert simplement de feuilles de *mlama* ou encore d'un morceau d'écorce d'arbre, mais ce n'est pas pour figurer l'anéantissement de l'offrande; on fait cela parce qu'on ne peut ou ne veut pas faire plus.

h. *Makongolo* (reliques).

327. Enfin, il reste à mentionner une dernière espèce d'objets cultuels à qui le *Munyamwezi* paie un tribut de vénération comme aux *mafinga* et aux *ngabiro*; volontiers, je les appellerais reliques, mais jamais ce ne sont des parties du corps même d'un ancêtre.

Ce sont des objets qui durant la vie de l'ancêtre lui ont appartenu, ont été en relation intime avec lui, ou qui, après sa mort, ont été des objets de culte vénérés en souvenir de lui.

328. Parmi les plus remarquables reliques, on compte les armes qui ont servi au défunt: sa lance *ichimu*, surtout si cette lance est terminée en spirale près de la lame *ichimu lya bubote*; ses flèches, *isonga*, son carquois *mhongola*, son bouclier *lunguda*; puis ses outils *shilanga* ou *shimwamiro*, comme enclume, *ihimbiri*, marteau *nundo*, pince *mwibatyo* ou *idimijo*, soufflet de forge *nguba*, hache *mbasa*, herminette *mbizo*, pioche *igembe*, tablier en cuir *mbwera*, calabasse ou gourde de voyage *mkunga*; les meubles, surtout son siège *isumbi*, son trône *itemero*, sa pipe à fumer *iseke*; le grelot ou la clochette du totem, *ikinda*, *niymba*. Très recherché comme *makongolo* sont les bijoux, les instruments qui ont servi aux *bafumu* à donner leurs augures *mhe*, *kasanda*, etc. Encore très recherchée est une queue de gnou *mboku* ou *kimwanda*. Ici je ne donne que quelques exemples; il y en a bien d'autres.

329. Ces objets sont respectés et tenus en vénération, mais on ne peut pas dire qu'ils servent au culte. Si l'ordonnance du voyant le prescrit, on les expose solennellement; ce qui équivaut à une vénération officielle: alors on asperge de *lwanga* en prononçant des paroles comme celles-ci: *Guku, utulekere bupanga: shimwamiro shako shose shiliho, hulisaira ki? Guku tukabire kiti ba-*

yanda bangi; nundo walekera bayanda yubi ya kukomangira iwe: iswe twogoha kukenagula shiuhi shako; utulekere buhozu babuda (grand'père, accorde-nous la santé; tous tes outils de travail sont là: pourquoi t'attrister? Grand'père, nous ne sommes pas comme les autres, des gamins; un marteau laissé entre les mains des gamins, ne sert qu'à frapper la pierre à moulin pour l'aiguiser; quand à nous, nous avons eu peur d'abîmer tes affaires; donne-nous la paix).

C. Matières offertes en sacrifice.

Les offrandes faites aux ancêtres diffèrent, suivant la nature des sacrifices; de ceux-ci, on distingue trois sortes: les libations, les oblations de nourriture et les sacrifices sanglants.

Aux libations, on offre du *lwanga* et de la bière de sorgho: en cas de besoin, les ancêtres se contentent d'un peu d'eau et même d'un crachat; c'est aussi du liquide.

Le *lwanga* n'est autre chose qu'une bouillie claire qu'on fait en délayant de la grossière farine de sorgho blanc dans de l'eau froide, *uluba buhalale bwa wilu na minzi manedeku*. Les libations de *lwanga* peuvent être offertes au moyen de tous les ustensiles cultuels dont il a été question plus haut.

La bière *walwa* est faite également avec du sorgho blanc. Ce sorgho est choisi à cause de sa couleur, qui est de bon augure, un symbole de bonheur.

331. En fait de nourriture, on offre de petites boulettes ou bouchées d'un *bugali*, fait également avec de la farine de sorgho blanc *kitonge cha bugali*, qui devient la portion de l'ancêtre.

Aux solennités des prémices *matomolo*, les ancêtres reçoivent un petit plat de *shiri*: les feuilles de la plante appelée de ce nom donnent une sorte d'épinards assez agréables; les grains de la plante sont assez semblables aux lentilles. Ces épinards ne doivent pas être assaisonnés de sel ni d'arachides; ils sont simplement cuits à l'eau. Cela donne comme une bouillie verte et collante.

Quand les grains de cette plante sont arrivés à maturité, on en offre quelques uns après les avoir cuits dans leurs gousses *mamikiga ga shiri*.

332. Comme prémices, on offre aussi quelques grains de maïs mûr mais sans les cuire ni les griller *tubeke tubisi twa mdege*; on les enlève simplement de l'épi, et on les offre tels quels. Dès que le sorgho *busiga* est arrivé à son plein développement, on coupe un épi *lingala* et on l'offre aux ancêtres; ce sont eux qui doivent manger les prémices de la récolte: *balye mbele abo ba ha'si*, avant les mortels de la terre.

On offre encore les prémices de *bulegi*. Celle-ci est moulue en farine et puis réduite en *lwanga*, mais par les *Banyamwezi* seulement.

Le chasseur offre quelques menus morceaux de viande du premier gibier qu'il abat; il met d'abord cette offrande à griller sur le feu.

Les chercheurs de miel offrent un rayon de leur butin *ilela ly'a buki*.

Les voyageurs, quelque peu de farine qu'ils emportent comme provisions.

Quand quelqu'un passe à côté des tombeaux *mazimbo* des rois défunts, il offre aux *misambwa* royaux soit quelques perles, soit un coquillage, quelques feuilles de *mlama*, des grains de sorgho quelque autre chose qu'il a sous la main.

Les *Basumbwa* jettent quelques brins d'herbe, des haricots ou autres grains, même une poignée de terre sur les endroits où, en route pour aller l'enterrer, on s'est arrêté, et où l'on a déposé quelques instants le cadavre d'un roi.

333. Aux sacrifices sanglants on fait usage de beurre et d'eau: ces matières ne sont pas précisément considérées comme offrandes, mais elles servent à oindre la victime.

Aux tombeaux royaux, on dépose en offrande encore du miel d'abeilles.

Comme victimes dans les sacrifices sanglants, on choisit des bêtes de races bovine, ovine et caprine. Les bêtes de races bovine et ovine sont réservées à la noblesse, les simples particuliers n'ont pas le droit de les offrir.

De plus, aux tombes royales, les victimes immolées sont toujours des mâles; les rois, en effet, sont toujours traités en hommes, même quand ce sont des femmes qui occupent le trône.

334. Pour les sacrifices solennels appelés *kufunga mashigo* qui se font aux tombeaux des rois pour demander la pluie, on choisit des taureaux noirs ou des béliers noirs *nzagamba yapi na ngondi yapi*: c'est que la pluie est regardée comme étant de couleur noire, elle vient des nuages.

Pour d'autres sacrifices sanglants qui n'ont pas pour but de demander la pluie, les victimes sont noires et blanches *yapi na yape ya boya bubili, ya mabilya, ya masangira, ya chasa*, qui ont une tache blanche au front.

335. Ces bêtes doivent toujours être jeunes, n'ayant pas encore atteint l'âge de puberté *nsuluba*. C'est que, disent les nègres,

étant jeunes, ces bêtes ne sont pas encore mauvaises, n'ont pas encore de mauvais instincts et ne répandent pas de mauvaise odeur *katali kumanicha kusenda, haki na kabi: mizimu yazumirija kweshi kakasendaga*.

De plus elles ne doivent pas être castrées.

336. Le commun peuple choisit ses bêtes à immoler dans la race caprine; suivant la lignée de l'ancêtre à honorer il prend pour ce but des mâles ou des femelles, mais toujours des bêtes jeunes, comme ci-dessus *mbuli ndogosa na hulyati nsuluba*, de couleur blanche et noire, également comme ci-dessus. Les couleurs rouges et brunes sont toujours exclues; encore moins une bête peut-elle être tachetée à la manière des hyènes: ce sont-là des couleurs mauvaises.

337. Les *Bakindiga* tribu de chasseurs demeurant à l'Est de la plaine *Ibembere* dans les régions du lac Eyasi n'immolent, dit-on, que des gazelles appelées *nsala*. Les gens de cette tribu comptent parmi les plus primitifs d'entre les primitifs; ils n'ont aucun rapport avec d'autres peuplades, mènent une vie patriarcale, sous un chef appelé *Magidi*, qui juge leurs procès; ils n'ont ni maison, ni tente, ni champs, ni troupeaux, ils n'exercent d'autre profession que celle de chasseurs et ne s'adonnent à d'autre travail qu'à la chasse dont ils vivent exclusivement; dans les lieux de leurs campements, ils font un semblant de hutte au moyen de branchages, souvent ils couchent en plein air, dans la forêt sur quelques brins d'herbe; ils recherchent les endroits giboyeux. Comme oblation de nourriture, ils offrent du miel dans des coquilles d'escargots.

318. Ne pourrait-on pas voir là un argument contre l'hypothèse qui prétend que les sacrifices sanglants n'ont pas été en usage dans les âges primitifs, parce que les animaux domestiques faisaient défaut?

Il ne m'a pas été possible de savoir à qui les sacrifices des *Bakindiga* s'adressent. Des païens m'ont bien dit qu'ils les offrent à leur dieu *Mungu Wabo*, mais je doute que ces païens soient bien renseignés.

339. Chez le *Munyamwezi*, les coqs et les poules servent à la magie; on s'en sert pour découvrir les augures, mais on ne les immole pas en sacrifice.

Nu le part je n'ai entendu dire que des pigeons ou des tourterelles soient employées soit dans le culte soit dans la magie. Des chiens et des rats, on tire des remèdes magiques, mais il n'en est pas question dans le culte. Même les sacrifices humains étaient pratiqués par les *Banyamwezi*, mais ces actes eux aussi appartiennent exclusivement à la magie: cela devient très clair quand on considère l'idée que le *Munyamwezi* se fait du sacrifice.

D. Temps réservés au culte.

340. Les *Munyamwezi* a-t-il des moments, des jours déterminés qui seraient exclusivement ou de préférence consacrés à honorer les ancêtres ?

L'indigène n'a pas de calendrier semblable au nôtre : il connaît seulement ce qu'on appelle jours, mois, année et pour les discerner il n'a que son œil.

Dans ces périodes de temps, il y a quelques moments ou époques déterminées auxquels il a coutume de célébrer les actes solennels de son culte, et en dehors desquels, quasi innombrables sont les circonstances qui le déterminent à le faire.

341. Les actes culturels commencent toujours le soir vers le coucher du soleil *limi lya mhindi*. Le matin, au lever du soleil ou à la pointe du jour *msana*, ont lieu les libations et les sacrifices sanglants.

Seulement en cas de besoin ou de danger, pour accomplir un vœu, les actes culturels peuvent avoir lieu à d'autres moments du jour ou de la nuit.

342. A d'autres moments encore, mais surtout quand on a constaté l'apparition de la nouvelle lune *wangaluka wago aha mwezi gwabala*, on porte devant la hutte les *mafinga* des jumeaux et des *Kashindyé*, quand c'est le cas de demander la guérison d'un malade ; ces vases sont préalablement tachetés ou badigeonnés de *mila* et de *ngula* (ocre brun). C'est là aussi le moment d'exposer les *makongolo*. J'ai demandé à un *Munyamwezi* pourquoi ils choisissent le moment de l'apparition de la nouvelle lune pour faire les actes culturels solennels : il me répondit que l'apparition de la lune marque le commencement d'une époque nouvelle ; alors on se demande, dit-il, ce que cette lune va nous apporter : dangers, misères, maladies ? On tâche de se rendre les ancêtres favorables durant le mois qui commence, on prévient les maux *kwilaguja utali kurwala*.

343. D'autres moments pour les actes culturels sont :

1. le commencement des cultures *lusiku lwa kutanga migunda* : c'est une sorte de bénédiction des semences *kufunya mbiyu* ;
2. quand les herbes à sauce (épinards) deviennent à point pour être cueillies et mangées *matomolo ga makubi ga shiri*,
3. A la récolte des *shiri matomolo ga mamikiga* ;
4. " " " du maïs " " *mdege* ;

5. A la récolte de l'éleusine „ „ *bulegi*;
6. „ „ „ du sorgho „ „ *busiga*;
7. Au battage et vannage du nouveau sorgho: *matomolo mu kuheha busiga*;
8. A la première bière faite avec du nouveau sorgho: *matomolo ga walwa*.

344. On offre des libations et autres offrandes à l'occasion des grands événements de la vie:

1. à l'occasion d'un mariage *mu kwihenda*;
2. au départ pour un long voyage *lusiku lwapya lugendo*;
3. au retour d'un voyage durant lequel on a fait un vœu;
4. en se mettant en route pour émigrer dans un autre pays, *mu kusama*.

345. Comme nous l'avons dit plus haut, innombrables sont les circonstances qui déterminent l'indigène à rendre à ses ancêtres le culte qu'ils réclament. Toujours cependant la solennité a lieu le matin de bonne heure, à part de très rares exceptions. Les *Ba-fumu* eux-mêmes prescrivent toujours l'heure matinale. La veille au soir a lieu ce qu'on pourrait appeler la préparation „la veillée de la victime“.

Les sacrifices votifs sont accomplis à la même heure du jour à laquelle la promesse a été faite: le plus souvent, alors, on commence l'acte à cette heure déterminée et puis le lendemain matin on l'exécute complètement.

Au commencement des pluies, le premier jour après les sacrifices solennels sur les tombes royales *kufunga mashigo* est un jour de repos obligatoire: défense ce jour là de cultiver les champs *lusiku lwa boyo mshibo*.

E. Le sacerdoce.

346. Le *Munyamwezi* a-t-il un sacerdoce? C'est-à-dire, reconnaît-il des personnes ayant le privilège exclusif de présider le culte?

Si par sacerdoce on entend une catégorie de personnes qui par une consécration reçoivent le pouvoir d'accomplir des actes culturels, notre réponse sera négative.

347. Partout on rencontre le *mfumu*, le voyant, l'homme qui prescrit des remèdes contre toutes sortes de maux. C'est par une sorte de consécration qu'il est initié à son art, disons à sa profession ou à son état. Cet état a beaucoup de choses communes avec celui d'un prêtre juif et même d'un prophète de l'ancien Testament. C'est bien à cause de cette ressemblance que bien des Européens, peu au courant de la réalité des choses, appellent ces individus prêtres des idoles. Cette appellation est complètement fautive, car le *Munyamwezi* n'a pas d'idoles; et du reste ce n'est pas l'affaire du *mfumu* d'accomplir les rites culturels.

Le *mfumu* est un *mfubozzi*, disent les indigènes, c.-à-d. un guérisseur, un sauveur. Les deux mots viennent du verbe *kufubola*, qui veut dire guérir, sauver, porter secours.

348. Chez d'autres peuples de langue *bantu*, le mot *mfumu* a le sens de grand personnage: ne serait-il pas venu de ces peuples-là? Et de fait, on peut dire que le *mfumu* est le grand personnage par excellence. Rien ne se fait sans lui.

349. En réalité, le *mfumu* est plus qu'un guérisseur. Le mot peut venir du verbe *kufumbula* qui veut dire découvrir une chose cachée, révéler; le sens serait donc: révélateur, diseur de bonnes aventures, voyant.

Cette signification répond bien plus et bien mieux au rôle réel joué dans la société par ce personnage.

Avant tout, le *mfumu* est un voyant, un devin qui connaît et dévoile les volontés des ancêtres *kumaja myanya*.

C'est lui qui désigne les porte-bonheur à employer, *kulagira maholero*, qui prescrit le genre de sacrifices à offrir *kulanja kisen-gere*, qui désigne encore le sacrificateur *kulagira mtambya*. En un mot, c'est le *mfumu* qui, par son oracle, domine et gouverne tout le culte, le répand, le réglemente jusque dans les plus petits détails: tout cela de par la volonté des ancêtres qui est connue à lui seul.

350. Cette influence du *mfumu* explique aussi l'infiltration d'usages étrangers dans le culte des *Banyamwezi*: souvent, en effet, un *mfumu* prescrit des pratiques qui sont propres à la tribu dont il est le membre: le *mfumu* est souvent d'origine étrangère.

Rares sont les actes cultuels qui ne soient pas prescrits par les ordonnances du *mfumu*; *kupya mu ndagu*, qui n'aient mûri dans l'oracle, comme dit l'indigène.

Mais ce n'est pas lui le sacrificateur: il ne joue ce rôle que par exception dans certains cas, comme dans le sacrifice appelé *kikumo*.

Pour lui-même et comme homme privé, le *mfumu* est un grand dévot pour le culte des ancêtres; il prêche d'exemple, et c'est de la bonne tactique de sa part; devant sa maison, il a de longues rangées de *shigabiro*, des douzaines de *nfinga*; chez lui, on trouve tous les ustensiles cultuels qu'on peut désirer: Il tient à passer pour dévot convaincu.

351. Chercher un oracle chez le *mfumu*, s'appelle: *kulagulwa*, *kuchuziwa*, *kuja ku ndagu*, *kukigwa ndagu*, *kukalola maholero*, *kukilola mili gwane*: tout a pour sens: s'informer quel ancêtre demande à être apaisé et comment il faut faire pour cela. Que le *mfumu* connaisse tous les secrets des ancêtres défunts, aucun *Munyamwezi* n'en doute, mais le *mfumu* n'est pas homme à exposer sa réputation par des oracles donnés à la légère; il s'en tient scrupuleusement aux anciennes traditions du culte. Il n'est donc pas prêtre, il est le zéléteur et l'organisateur du culte.

352. Qui donc est le prêtre? — C'est le moment de se rappeler que le culte du *Munyamwezi* est un culte familial: c'est dans la famille, parmi les parents directs de l'ancêtre qu'il faut chercher le prêtre de son culte. — Examinons d'abord en détail la plupart des actes dont le culte se compose et puis les personnages qui les accomplissent; ensuite, il sera facile de donner une réponse à notre question.

353.

1. *kubira lwanga*, oindre avec du *lwanga*.
2. *kubira maguta ga chaba*, oindre avec du beurre.
3. *kubiramagutagahale*, oindre avec de l'huile de ricin.

4. *kuchemba shikombe*, tailler un anneau dans la peau d'une victime.
5. *kudahya mana*, accomplir un vœu.
6. " *Lyangombe*, " " "
7. *kudeka kitambo*, cuire la victime.
8. *kudeka mashitongwa*, " les menus morceaux.
9. *kwegereja wafa malale*, inviter à revenir ceux qui sont morts au loin.
10. *kwenha maholero*, donner des préservatifs.
11. *kufira nfinga*, emporter les calebasses cultuelles.
12. *kufira ngabiro*, emporter les plats à offrandes.
13. — *fumya nfinga*, exposer les *nfinga* au dehors.
14. — *funga mashigo*, faire des sacrifices aux tombes royales.
15. — *fupa*, bénir: offrir des libations.
16. — *hoja*, offrir, tranquilliser: pacificare, placare.
17. — *igabirija*, offrir de la nourriture.
18. — *isenga*, invoquer, vénérer.
19. — *kumbazija mbuli*, étouffer la victime.
20. — *kumbika*, revêtir quelqu'un de préservatifs.
21. — *kumbikwa*, recevoir des préservatifs.
22. — *lahira imana*, vouer quelque chose aux ancêtres.
23. — " *Lyangombe*, " à *Lyangombe*.
24. — *lahijira*, faire serment.
25. — *lahuluka*, relever quelqu'un d'un serment.
26. — *lalikija maholero*, préparation du préservatif, la veille au soir.
27. — " *makumbi*, " " "
28. — " *mbuli*, " de la victime (chèvre) "
29. — " *nholo*, " " (mouton) "
30. — " *nzagamba*, " " (taureau) "
31. — " *nhulati*, " " (bélér) "
32. — *lola tushitago*, inspecter la victime à offrir.
33. — *lya kitambo*, manger le repas cultuel.
34. — *maya myanya*, accomplir les rites cultuels.
35. — *oja minzi*, laver la victime avec de l'eau.
36. — *sabira imana*, vouer quelque chose aux ancêtres.
37. — " *lyangombe*, " " " à *Lyangombe*.
38. — *shikirija maholero*, consacrer les préservatifs.
39. — " *makumbi*, " " "
40. — " *nholo*, " un totem-mouton.
41. *kushikirija mbuli*, " un totem-chèvre.

42. *kushikirija mayanya*, accomplir les rites.
43. — *zuba lwanga*, préparer du *lwanga*: en délayant de la farine dans l'eau.
44. — *tamba*, offrir une victime sanglante.
45. — *tambuka*, passer par dessus la victime en enjambant.
46. — *tambya*, faire sacrifier, faire offrir en sacrifice.
47. — *toma*, sacrifier.
48. — *tomola*, offrir les prémices.
49. — *tinà*, griller de menues offrandes.
50. — *tona magari*, marquer avec le sang de la victime.
51. — „ *mila*, „ „ du *mila*.
52. — *tonga*, précéder; accomplir un rite devant d'autres.
53. — *zenga kigabiro*, construire un *kigabiro*.
54. — *zimbola*, distribuer les offrandes.
55. — *zwala shikombe*, porter un anneau taillé dans la peau d'une victime.
56. — *zwika* „ mettre à quelqu'un un tel anneau au doigt.
Voici maintenant les personnages qui accomplissent des rites :
1. *Banamhala*, les vieux, en qualité de témoins.
2. *Magizi*, le sacrificateur.
3. *Mfumu*, le voyant qui prescrit tout.
4. *Mgoliwa mukigabiro*, la reine du *kigabiro*.
5. *Mhoja*, le pacificateur.
6. *Mhoziwa*, la personne à l'intention de laquelle on accomplit une consécration.
7. *Mkumbiki*, celui qui remet un préservatif à quelqu'un.
8. *Mkumbikwa*, celui qui reçoit le préservatif.
9. *Mpugo*, un membre de la famille d'une épouse.
10. *Mtambi*, le sacrificateur.
11. *Mtambiwa*, la personne à l'intention de laquelle on offre un sacrifice sanglant.
12. *Mtambya*, le président d'un sacrifice.
13. *Mtemi wa mashigo*, le roi des tombes royales.
14. *Mtoni*, celui qui marque le *mtambiwa* avec le sang de la victime.

354. Tous ces actes cultuels que nous venons de citer, à part quelques exceptions, sont accomplis exclusivement par des parents de l'ancêtre qu'on vénère. Parmi les exceptions, on compte *kutambya* (46), *kulya kitambo* (33) et *kulola tushitago* (32). Les actes

désignés par ces mots peuvent être accomplis par des étrangers, mais pratiquement ils sont accomplis par des membres de la parenté. Le *kukumbazija mbuli* (19), qui compte également parmi les exceptions, est réservé à un *mpugo*, quand il y en a un sur place: à son défaut, c'est un étranger appartenant à une autre souche qui doit l'accomplir; du reste, il ne constitue pas un acte essentiel du sacrifice: *ni mlimo mdo* (c'est un acte secondaire, disent les indigènes). De même, tous les actes qui peuvent être accomplis par des étrangers ne sont pas l'essence du sacrifice, et cela de l'aveu universel.

355. *Mwenekili myanya ni mtambya* (celui qui remplit le grand rôle, c'est le *mtambya*, donc un membre de la famille). Ainsi les vrais actes sacrificatoires sont réservés à des parents des ancêtres, dans les sacrifices sanglants comme dans les non sanglants.

356. Quoique chacun puisse offrir le culte à ses ancêtres à lui, il y a cependant, parmi les membres d'une parenté, des personnes déterminées à qui certains rites sont réservés; c'est ce que nous avons déjà vu dans la consécration des *maholero* inanimés. Les uns sont réservés à des femmes, surtout à des tantes, d'autres à des hommes, des oncles. Aux sacrifices sanglants, les femmes n'ont aucune part d'action.

De préférence, le rôle de *mtambya* est rempli par un petit fils de l'ancêtre qu'on vénère; le *mfumu* dit que l'ancêtre préfère le petit-fils parce qu'il porte son nom. Si le *mfumu* laisse le choix libre, d'ordinaire on choisit le personnage le plus digne, d'après l'ordre de préséance que tout le monde connaît; cependant la dignité ne donne pas un droit absolu.

357. Ici notons que même les femmes de la lignée paternelle peuvent accomplir des rites réservés aux hommes, et que les hommes de la lignée maternelle peuvent jouer le rôle réservé aux femmes, excepté aux sacrifices sanglants.

Dans les cérémonies auxquelles toute la famille prend part, comme cela a lieu aux prémices de la bière, le plus digne commence *kutonga* et fait l'invocation de tous les ancêtres en appelant chacun par son nom; ensuite vient le second qui fait de même, puis le troisième et ainsi de suite jusqu'au dernier.

358. Les *Banamhala* (vieux) dont la présence est requise dans certaines cérémonies, jouent, en dehors du rôle de témoins, celui

d'auspices: ils examinent les entrailles des victimes pour en tirer un augure. Presque tous les vieux, en effet, sont initiés à ce métier.

359. Aux repas qui suivent les sacrifices, tout le monde est admis; le grand nombre des hôtes rehausse la solennité.

360. Aux cérémonies qui se font aux tombes royales, ce sont les petit-fils et les petites-filles qui président, *mtemi wa mashigo ni mwizukulu*. Chez les peuples occidentaux, ce rôle revient aux dignitaires de la cour qui sont le *mgabe*, le *mhoja*, le *kamulika*, le *mgabula*, le *kitunga* le *mtoni*.

Chez les mêmes peuplades occidentales, un rôle particulier revient au gardien des tombes royales. C'est un rôle qui est héréditaire dans une même famille. Ce personnage a sa demeure fixe près des tombes qu'il est chargé de garder et d'entretenir; il préside aux sacrifices et aux enterrements; avant de mettre un roi dans sa tombe, il lui place dans la main diverses sortes de graines. Les membres de la famille royale ne peuvent pas paraître près des tombes de leurs ancêtres sous peine d'être frappés de folie, c'est pourquoi le gardien doit toujours appartenir à une famille immigrée d'ailleurs; il ne doit jamais paraître en présence du roi régnant, sans cela celui-ci mourrait. Quand il a besoin de quelque chose, il n'a qu'à en prévenir la cour: tout ce qu'il demande, lui est accordé.

361. Aux cours royales, nous rencontrons une sorte de vestale appelée *mgoli wa mu kigabiro* reine du *kigabiro* ou *mgoli wa mu kagondo* reine de la hutte où se font les initiations des *baswezi*, ou *mgoli wa mu kazu* reine de la hutte ou encore *mgoli wa mizimu* reine des ancêtres défunts. Ceci se voit surtout dans les régions de l'Ouest et du Sud.

Cette reine est consacrée au souverain défunt, c'est son épouse. Etant l'épouse de son prédécesseur, le roi régnant a le droit de la prendre pour femme, en vertu de la loi du lévirat; mais elle ne compte jamais que comme reine d'ordre inférieur.

Comme son nom l'indique, elle demeure dans le *kigabiro* consacré au roi défunt; dans ce but, on donne à cette hutte des proportions en conséquence.

362. Elle est choisie parmi les filles des suivantes du roi *mu-byalirwa wa kw'ikulu*; c'est l'oracle du *mfumu* qui indique le choix à faire; l'élue peut n'avoir que 6—7 ans d'âge; aucune des coutumes qui sont en vigueur pour les mariages, n'est observée à cette occasion. L'élue est donnée ou vendue ou plutôt consacrée au souverain défunt. Voici comment la consécration se fait: on place la fillette à l'entrée de la hutte — *kigabiro* — qui sera la sienne; le roi et la première reine s'assoient devant elle sur leur trône à deux sièges; le roi la frotte de *lwanga* comme on fait aux jumeaux, en disant: *Imwe bakurugenzi bane, uyu mkima nalimpa nilekere buhozu, hu mgoli wimwe, imwe bahanya bane* vous, mes aïeux, je vous donne cette femme; accordez-moi la tranquillité: celle-ci est votre reine, vous, mes grands. Ensuite, il l'asperge encore de *lwanga*, avec la bouche, sur la poitrine et entre les deux épaules, puis la première reine fait de même.

363. C'est cette reine consacrée, non épousée, qui doit présider les actes cultuels qui se font à la cour; à chaque nouvelle lune, elle doit exposer les *nfinga* et les *makongolo*, porter du feu dans les *shigabiro* pour réchauffer le défunt; à elle revient le privilège de bénir le roi dans diverses circonstances; elle bénit de même une armée qui part en campagne *kudahya bulugu*.

Quoique n'étant pas la première reine, elle a sur les autres épouses royales un certain rang d'honneur; c'est le roi défunt qu'on honore en elle. Quand le roi fait quelque distribution de cadeaux à ses dames, la reine des ancêtres reçoit les siens avant toutes les autres; la maltraiter serait s'exposer à des représailles de la part du défunt.

Elle ne peut jamais s'absenter pour un temps considérable, ni même découcher une seule fois. Durant la nuit, dit-on, les ancêtres métamorphosés viennent la visiter.

364. Quand elle arrive à l'âge de puberté, elle peut démissionner et se marier. Un acte d'infidélité de sa part, avant d'être démise de sa charge et de sa dignité, lui coûterait la vie.

365. Dans le cas où la charge de reine des ancêtres est vacante, ce sont les deux principales reines qui président au culte. La seconde, appelée *mgoli w'ihoyo* porte comme insigne, en l'absence

de la première reine, une lanière d'écorce de *mhoja* autour du front, pour pacifier le pays *ihole insi*.

Dans certains pays, il y a aussi un roi pacificateur *mtemi wa mhoja*.

Parfois un garçon remplit le rôle qui régulièrement incombe à la reine des ancêtres; on l'appelle *mgabe wa mu hululi* (*mgabe* caché sous le lit).

F. Diverses sortes d'actes cultuels.

1. *Kufupa* (Libations et bénédictions).

366. Incidemment, nous avons souvent parlé dans les pages précédentes des différents actes du culte, mais nous nous sommes abstenus à dessein de les décrire en détail. Nous allons maintenant revenir sur chacun d'eux en particulier; nous allons considérer ces actes en eux-mêmes pour voir leur portée et leur signification; nous examinerons tous les détails de leur exécution. De cette façon, nous verrons la religion de nos *Banyamwezi* pour ainsi dire en action.

367. Le *kufupa*, action de bénir, se rencontre dans toutes les cérémonies religieuses, dans tous les événements de la vie familiale et sociale; c'est pourquoi nous allons commencer par parler de ce rite.

Il y a deux façons de *kufupa* ou de bénir: 1. celle qui consiste à offrir des libations aux ancêtres; 2. celle qui consiste à prononcer des paroles de bénédiction sur une personne, en accompagnant ces paroles d'aspersions de *lwanga*.

L'offrande de libations aux ancêtres est appelée par les indigènes *kufupa misambwa*, bénir les ancêtres; l'autre bénédiction est appelée *kufupa* tout court.

368. Le *kufupa misambwa* est parmi les actes cultuels — car c'en est un — certainement le plus usité; c'est le plus répandu de tous les rites du culte des ancêtres.

Impossible d'imaginer dans la vie du *Munyamwezi* quelque circonstance, quelque acte ou événement un tant soit peu important, à l'occasion duquel il n'implore pas, par cette cérémonie, le bon vouloir des ancêtres. On retrouve cette cérémonie partout: quand l'enfant est porté dehors pour la première fois; quand on lui donne son nom, et quand il y a lieu de changer son premier nom pour lui en donner un autre; à l'occasion des noces; aux cérémonies en l'honneur des jumeaux et des *kashindye*, tant à la maison natale de ces enfants qu'à la cour du roi; pendant des maladies graves ou d'autres épreuves; quand on prépare les ustensiles cultuels et les *shigabiro*; quand on fait la bénédiction des *mbuli ya maholero* et des autres porte-bonheur; avant d'entreprendre un voyage et au retour; au départ pour des expéditions commerciales et au retour quand on revient avec le bénéfice réalisé; avant un procès et après son heureux dénouement; avant et après

la consultation d'un devin; avant de partir pour la chasse; avant un sacrifice; quand on exécute ou accomplit un vœu ou un serment; au commencement des cultures; au moment des prémices de *shiri*, de *bulegi* et de maïs; à la récolte de sorgho, chaque fois qu'on fabrique de la bière; au couronnement du roi; avant les expéditions guerrières et au retour; quand on revient avec du butin; quand on procède à l'initiation d'un *mfumu* et au retour, à la maison, après l'initiation faite; quand différentes sectes secrètes se rencontrent, etc. etc. . . Dans toutes ces circonstances, on trouve le *kufupa*, du moins généralement.

369. Et de quelles manières ces libations sont-elles offertes?

Quand la *msale* ou maîtresse de la maison a fini de garnir de *lwanga* et de *walwa* l'*isonzo lyape* ou les *mafinga*, et qu'elle les a portés devant la maison ou devant le *kigabiro*, quand les *makongolo* ont été placés dans le *kigabiro*, alors la famille se réunit à cet endroit dès le lever du jour.

Auparavant, chaque individu a été marqué de *mila* sur le front et dans le creux du cou *kutonwa mila ha bushu na ha moyo*.

370. Les *mafinga* également et les *makongolo* ont été marqués de même; où bien encore ils sont mouchetés en blanc et en rouge avec du *mila* et du *ngula*, pour mieux imiter les couleurs du serpent python *isato*.

371. Le soleil a-t-il paru à l'horizon, le chef de la famille s'avance et prend la coupe blanche de ses deux mains; quand il se sert des *mafinga*, il en prend un de la main droite et un autre de la main gauche, en observant l'ordre de préséance qui existe pour les *mafinga* comme pour les hommes. A ce moment solennel, le chef de la famille, tenant en main soit l'*isonzo lyape* soit les *mafinga*, s'adresse à ses ancêtres en disant: *Wabuda, Guku, Kulwa na Doto, utuleka tugirime, tusakambe butumba na bugiri*, grand'père, *Kulwa* et *Doto*, accordez que nous vivions en paix, que nous demeurions en bonne santé, comme le gibier et les cochons sauvages à verrues.

Il adresse encore d'autres prières aux ancêtres, suivant le but précis de l'offrande. Cependant les paroles susdites constituent une formule généralement employée.

Quelquefois à ces libations, on invoque la Divinité *Likubé* en lui demandant bénédiction et bonheur. Les ancêtres sont invoqués

toujours; la divinité seulement de temps en temps, pas toujours. *Likube* est seulement invoqué à l'occasion du sacrifice; le sacrifice lui-même est offert, non pas à *Likube*, mais aux ancêtres et à eux seuls.

372. Les invocations étant achevées, le maître de la maison met à ses lèvres la coupe blanche; s'il fait usage de *mafinga*, il commence par celui qu'il tient de la main droite; il prend une bouchée du contenu *lwanga* ou *walwa*, et le projette avec force, de façon que le liquide retombe en gouttelettes comme de la pluie par dessus le *kigabiro*, les *makongolo* et les autres vases sacrés. Quelquefois, il le crache simplement par terre. C'est la bénédiction, le rafraîchissement qui est symbolisé par cette pluie artificielle.

Ensuite, il prend une bouchée du contenu de l'*ifinga* qu'il tient de la main gauche, et, s'adressant à l'ancêtre dont cet *ifinga* porte le nom, il recommence le même rite; ainsi de suite, il prend un à un tous les autres *mafinga* dans l'ordre de leur dignité; et il fait de même; cela demande parfois un temps considérable, car les *mafinga* se comptent par douzaines. A chaque *ifinga*, on invoque l'ancêtre auquel il est dédié et dont il porte le nom.

Quand le maître de la maison a fini, c'est le tour du second en dignité; il répète les mêmes actes et il prononce des invocations à peu près identiques à celles que nous venons d'entendre.

Ensuite vient un troisième membre de la famille et il fait de même, et ainsi de suite jusqu'au dernier: souvent des enfants de quatre à cinq ans n'en sont pas exclus.

373. Quelquefois les libations ne se font pas ainsi sous forme d'aspersion, mais elles sont simplement posées dans le *kigabiro* au moyen des *ngabiro*. Cela se fait surtout aux libations de première bière. Des libations semblables, mais sans la grande solennité, sont offertes dans beaucoup de circonstances, en particulier, chaque fois qu'on fabrique de la bière de sorgho *walwa*.

374. Il nous est arrivé de trouver, exposés dans les *shigabiro*, des *ngabiro* pots remplis d'eau pure dans laquelle était immergée une feuille de ricin.

375. Quand les libations sont offertes en l'honneur d'un ancêtre qui est mort au loin dans un pays étranger *mu mahanga*, alors on se rend près d'un carrefour, *maka* des environs, à moins

que le *kigabiro* de cet ancêtre n'ait déjà été transféré dans l'intérieur du village.

Les libations votives doivent être faites de même à un *maka*, même quand les *shigabiro* des ancêtres se trouvent dans l'intérieur du village.

Quelqu'un se trouve-t-il en pays étranger, il ne peut offrir les libations, si ce n'est près d'un carrefour. Il en est de même quand on est dans son propre pays, mais loin de sa demeure.

Souvent des femmes, pour offrir leurs libations, se rendent-elles aussi près d'un *maka*, carrefour.

376. En voyage et quand on est en pays étranger, on n'offre presque jamais de libations; quand alors on éprouve le besoin d'apaiser les ancêtres, on leur fait la promesse par serment de leur offrir un sacrifice dès qu'on sera de retour chez soi.

Celui qui fait cette promesse, prend une poignée de sorgho blanc *busiga bwape*, ainsi qu'une ou deux feuilles de ricin *ikale*, puis il se rend auprès d'un croisement de chemins. Là il dépose son offrande: les feuilles de ricin servent de vase pour contenir le sorgho.

Pourquoi toujours du sorgho ou des composés de sorgho? — parce que c'est là le pain quotidien du *Munyamwezi*.

Mais pourquoi ces feuilles de ricin? — Nos recherches ont été vaines; on nous a toujours répondu que l'usage veut cela *ni shitire shitu*, nos ancêtres nous ont ainsi instruits, nous n'en savons rien de plus.

A l'étranger, c'est toujours la feuille de ricin qui est employée; à la maison, on emploie encore d'autres feuilles, comme celles de *mlama* et de *mhoja*, et cela ce comprend aisément quand on a bien saisi le sens de ces mots.

Quand les libations se font au pied d'un *murumba*, arbre ficus, on se sert d'une feuille de *mhoja* en guise de récipient pour prendre la bouchée de *lwanga* qui sert à bénir *kufupa*.

337. Quelqu'un se met-il en route pour aller faire le commerce, et veut-il auparavant offrir des libations aux ancêtres, il prend ses armes: arc, flèches et lance, dans la main gauche et ainsi il fait l'offrande, disant: *Guku na Baba munileke, na bebe mama, nina Baba, muleke, nukwabe shisoga*, grand-père et père, exaucez-moi; et toi aussi, grand-mère, mère de mon père, exaucez-moi également,

que je fasse de bonnes affaires dans mon commerce. Encore à cette occasion, l'offrande est présentée non seulement par celui qui part, mais par tous les membres de la famille; on demande le succès pour le partant et pour tous la joie de se revoir ensuite.

378. II. Ce mot *kufupa* est employé encore pour désigner les paroles de bénédiction qu'on prononce sur autrui; il désigne surtout la bénédiction des parents.

La signification première de ce mot a probablement le sens de benir, ce n'est que dans un sens figuré qu'il désigne l'offrande des libations, très vraisemblablement à cause du rite qui consiste à projeter du *lwanga* par la bouche; ce rite est employé tant dans l'offrande des libations que dans la simp'e bénédiction.

Quand un enfant, grand ou petit, va recevoir la bénédiction de ses parents, il se place au dehors, le dos tourné vers la maison; le visage tourné vers les parents. Le père prend une bouchée de *lwanga* de la coupe blanche et la projette, comme dans les libations, par dessus l'enfant, en prononçant des paroles de bénédiction, comme celles-ci: *Wabuda. Likube, utuleke, na bimwe Guku na mama, mutuleke, mwana wiswe asabe shisoga, utuleka bapanga biswe bené*: Toi, celui qui es, accorde-nous, et vous aussi: grand'père et grand'mère, accordez-nous que notre fils ait bonheur dans son commerce et que nous mêmes demeurions à la maison en bonne santé.

La bénédiction paternelle et maternelle, chez ce peuple primitif, revêt, malgré sa simplicité, quelque chose de grandiose, d'élévé.

Souvent les enfants demandent et obtiennent cette bénédiction quand ils quittent le toit paternel pour un temps assez long.

Toujours elle est accordée à la jeune fiancée quand elle franchit le seuil de la maison paternelle pour aller avec son mari fonder une souche nouvelle. A cette occasion, on souhaite au nouveau couple bonheur et bénédiction et surtout une nombreuse postérité.

Cette bénédiction au commencement des noces est accompagnée d'une exhortation touchante: cela se fait toujours en public, non pas dans la maison, mais au dehors. Ce sont les grands-parents, les parents et les autres proches qui s'adressent aux jeunes époux.

Il arrive qu'à cette bénédiction on invoque uniquement la Divinité, la priant de protéger les enfants; il arrive aussi qu'on dise simplement des paroles de bénédiction sans invoquer explicitement ni la Divinité ni les ancêtres.

On dit, par ex.: *mwana wane usate butumba na bugiri*, mon enfant, saute comme le gibier, comme un sanglier à verrues.

379. Souvent on commence par marquer de *mila* ou de *lwanga* la personne qu'on veut bénir : cela se fait, 1. au front, 2. dans le creux de la gorge, 3. parfois sur le pied, ou encore, 4. sur les deux épaules. Ils reçoivent cette onction comme les autres et en plus sur les mains et les pieds.

Les parents de jumeaux reçoivent ces onctions : 1^e sur les deux joues *matama*, 2^e sur les deux épaules *mabega*, 3^e sur la poitrine *kikuba*, 4^e sur le haut du dos entre les épaules *mgongo*. Celui qui fait ces onctions, les fait des deux mains la fois.

Les parents de *kashindye* les reçoivent, mais d'une seule main seulement : 1^e sur la joue gauche, 2^e sur la joue droite, 3^e à l'aisselle gauche, 4^e à l'aisselle droite, 5^e sur le dos, 6^e sur la poitrine. Les onctions sont faites soit avec du *mila* soit avec du *lwanga*.

Au moment de mourir, quand tous les remèdes sont inutiles, on essaie encore les onctions de *mila* sur les proches parents de jumeaux.

Il y a une connexion particulière entre le *mila* et les jumeaux, les *kashindye* et les *batemi*; c'est un porte-bonheur particulièrement efficace.

2. *Kwigabirija* (Offrandes de nourriture).

380. L'expression *kwigabirija misambwa*, dans un sens large, peut être employée également pour l'offrande des libations dont nous venons de parler.

Cependant son sens précis est l'offrande de comestibles non liquides.

On en peut distinguer trois sortes : 1^e oblations à l'occasion des sacrifices sanglants ; 2^e offrande des prémices *kutomola* ou *kuganula* ; 3^e le *kwigabirija* ordinaire.

De ces trois sortes d'oblations, ce sont les deux premières qui sont les plus importantes.

381. Les oblations du *kutomola* ont lieu au moment des premières récoltes. Personne ne peut manger de la récolte nouvelle ni boire de la bière en provenant, avant que les ancêtres n'aient reçu leur part. Ainsi quand les premiers grains de la récolte sont apportés à la maison, on se met à apprêter les *ngabiro*, pots ou récipients pour les offrandes.

Le maître de la maison prend une boulette de *bugali* (polenta) de la nouvelle éleusine *bugali bwa bulegi* et la met dans le *ngabiro*, après en avoir auparavant badigeonné l'intérieur avec un peu de bouillie de *shiri*, appelée *kihembe*, en guise de condiment; puis il porte l'ustensile ainsi garni dans le *kigabiro* des ancêtres.

Au moment d'y déposer l'offrande, il dit à peu près la prière suivante: *Nimwe misambwa bonekagi; bebe guku, na baba, na mama, na sengi, nimwe misambwa bose, lyagi; n'iswe mtupe mhonya hanya, n'iswe tubi kiti bangi, tulye n'iswe shiliwa shituibererwe, tuleke kurwala, tuleke kubi na madata; mululeke luganda lwiswe luhole lusate butumba na bugili*, vous tous. Ancêtres, approchez, prenez part, mangez; toi grand'père, toi père, grand'mère, tante; vous tous les ancêtres, mangez tous; puis accordez-nous une grande abondance de nourriture, afin que nous soyons comme tout le monde, que nous puissions manger de façon à nous maintenir en bonne santé, que nous ne devenions pas malades, que nous n'ayons pas de troubles ni de discordes; que notre famille vive en paix, qu'elle bondisse comme les gibiers et comme les sangliers à verrues.

Quand ce rite est achevé tout le monde dit: Maintenant nous pouvons manger à notre tour. les *misambwa* ont reçu leur part.

On offre aux ancêtres également les premiers épis de maïs qui mûrissent, du moins chez les *Birwana*. Chez les *Basumbwa* cet usage n'existe pas.

D'un autre côté, les *Birwana* n'offrent pas l'éleusine *bulegi*, mais la polenta de sorgho blanc, *busiga bwape*.

Les offrandes des prémices, soit en nourriture soit en boisson, constituent, à côté des sacrifices sanglants, les rites les plus solennels du culte des ancêtres.

382. Une sorte de prémices est offerte aux ancêtres à l'occasion de la construction d'une nouvelle demeure; cela se fait au moment où on y fait la cuisine pour la première fois. Par là, on veut attirer les faveurs des ancêtres sur la nouvelle habitation.

Quand un étranger est invité à manger pour la première fois chez un autre, l'usage veut qu'avant de se mettre à manger, il offre la première bouchée aux ancêtres de celui qui l'a invité. C'est là, à notre connaissance, l'unique acte religieux qui ne soit pas renfermé dans les limites du cercle familial.

Quand un chercheur de miel *kwapa buki* a eu la chance de découvrir un arbre contenant des abeilles, avant de goûter de son

butin, il offre aux ancêtres un morceau du premier rayon en disant: *Misambwa, bonekagi; naho guku na baba na bamayo, ndibin-hirija, mulye, muto gwe; mutulugulire ikungu n'iswe tubone isho tulikoba*, ancêtres. Approchez, prenez part; vous tous grand'père, père et mes mères, je vous présente ce don pour que vous mangiez et vous réjouissiez; ouvrez nous la forêt afin que nous ayons du succès dans nos recherches.

Le chasseur également offre aux ancêtres de petits morceaux de viande de sa chasse.

387. Quand on ne fait pas usage des *ngabiro*, on détache simplement une petite boulette de *bugali* (polenta), et on la jette par terre devant ou dans le *kigabiro*, en invoquant les ancêtres.

Le maïs est toujours offert grillé, jamais cru: d'un épi ainsi grillé, on détache quelques grains et on les offre.

Le *ngabiro* est surtout employé dans les oblations de prémices; en dehors de là, on se contente ordinairement de jeter simplement l'offrande par terre, devant ou dans le *kigabiro*.

388. Les formules d'offrandes que nous venons de citer, pourraient faire croire que, dans la pensée des indigènes, ces comestibles sont destinés à nourrir et à sustenter les ancêtres.

Ce n'est là nullement la pensée des *Banyamwezi*, ils s'en défendent absolument; il n'y a personne parmi eux qui croie que les ancêtres touchent à ces offrandes pour en manger.

Par ces oblations, comme en général par tous les sacrifices, on ne veut pas nourrir les ancêtres, mais seulement leur rendre hommage et les calmer. Ils ont un *dominium* sur ces choses; par les offrandes, on veut reconnaître leurs droits.

Ce sont les ancêtres qui, par leur assistance bienveillante, ont procuré ces aliments aux vivants; c'est donc un devoir pour ceux-ci de leur en exprimer de la reconnaissance.

L'oblation est donc un sacrifice d'action de grâces, tandis que le sacrifice sanglant est un sacrifice impétratoire, comme nous verrons bientôt.

Celui qui refuserait de témoigner ainsi sa reconnaissance, aurait à craindre la vengeance de la part des ancêtres, laquelle consisterait à être possédé *kubandwa mizimu*.

Ce qui suffirait à démontrer qu'on ne veut pas nourrir les ancêtres, c'est la toute petite quantité qui leur est offerte, la rareté

de ces oblations. Du reste, l'indigène dit ceci: Comment pouvons-nous avoir l'intention de nourrir nos ancêtres? ils sont morts et n'ont plus besoin de manger.

389. Les *Basukuma* ou habitants du Nord offrent leurs oblations sur les tombes des ancêtres; à cette occasion, ils enduisent la pierre *ishigo* avec du beurre; les habitants du Sud et ceux de l'Ouest n'offrent jamais quoi que ce soit sur les tombes, si ce n'est sur celles des rois. L'offrande des prémices et des libations même en l'honneur des ancêtres royaux, se fait toujours à la maison, c.-à-d. à la cour, près du *kigabiro*.

Chez les *Basumbwa*, on se rend aux *mashigo* pour les oblations du *kutomola*; mais alors ces sacrifices sont faits par des étrangers, car eux-mêmes ne peuvent pas se rendre près des tombes royales. Ceux qui président à ces oblations à la cour, ce sont les dignitaires, comme nous l'avons vu, ce n'est jamais le roi; les offrandes sont présentées au *kigabiro* par le *mgabe* où le *mhoja*, quelques unes par la *mgoli wa mu kigabiro*. Les autres dignitaires prennent part chacun suivant son rang.

3. *Kufunga mashigo* (Sacrifices solennels sur les tombes royales.)

390. La saison des cultures étant arrivée, quand la pluie tarde trop à venir, ou quand pendant la saison des pluies, une sécheresse met la récolte en danger, ou encore quand une épidémie (v. g. la vérole *ndubi*, l'influenza *kaputula*) fait beaucoup de victimes, alors le faiseur de pluies *mfuta mbula* ou le devin *mfumu* de la cour va trouver le roi et lui propose d'apaiser les ancêtres royaux, en leur offrant un sacrifice sanglant solennel sur leurs tombes *kufunga mashigo*.

391. Le mot *mashigo* est employé pour désigner les tombes des rois. Le verbe *kufunga* signifie déposer un gage *mfungi*. Ainsi donc le sacrifice offert sur les tombes royales est un gage au moyen duquel on veut s'assurer du secours, un bienfait, la pluie, la santé. L'idée de *gage*, de secours, gage de bonheur est certainement belle.

392. Les tombes des rois se trouvent souvent à l'ombre de grands arbres. Les *Basumbwa* de l'Ouest ont des endroits réservés pour la sépulture des rois, toujours à une distance considérable des habitations. Pour prendre soin des tombes royales, ils instituent le *mtemi wa mashigo*. Cette fonction qui est aussi une dignité, est

héréditaire dans la même famille, mais cette famille doit être de race étrangère au pays.

Ces gardiens sont appelés *bana mashigo* (enfants des tombes royales). On les dénomme encore d'après l'endroit où les tombes se trouvent; ainsi à *Bushirombo*, on les appelle *Bana-Imozyo* (ceux de *Imozyo*), car l'endroit où se trouvent les tombes royales de *Bushirombo* se nomme *Imozyo*.

393. C'est l'affaire du *mtemi* de se procurer les victimes qui doivent être immolées sur les *mashigo*; ce sont toujours des taureaux ou des boucs de couleur noire, les ancêtres royaux n'en agréant pas d'autres. Il envoie les serviteurs de sa cour *ban'ikuru* pour les chercher; ils les prennent là où ils veulent, sans en demander le prix; on prend et tout est dit.

394. Le matin avant la solennité, on commence par construire autour des tombes une enceinte avec des branches de *mlama* et de *meja* reliées ensemble avec des cordes en écorce de *mhoja*. Dans l'intérieur de l'enceinte, on construit un *kigabiro* neuf ainsi que le lit du sacrifice *bulili bwa kitambo*. Tout ce travail incombe aux dignitaires de la cour: 1^e le *mgabe*; 2^e le *mhoja*; 3^e le *kamleka*; 4^e le *mgabula*; 5^e le *mtoni*, lesquels se font aider par les *ban'ikuru*.

On choisit et l'on institue un *mtemi wa mu mashigo*, quand c'est nécessaire, c.-à-d. quand il n'y a pas de *mugabe* dans le pays.

Toute la journée du sacrifice, le roi lui-même ne doit pas paraître au *kigabiro* ni prendre part au repas rituel.

395. Quand tous les préparatifs sont terminés, on amène la bête au moyen d'une corde en écorce de *mhoja*: *lugoye lwa mhoja*. D'abord on fait la consécration de la victime. Le *mgabe* ou le *mhoja* prend la coupe blanche contenant du *lwanga* et il en marque la victime au front et sur l'une des deux jambes de devant, à hauteur de la poitrine. Quand le sacrifice est destiné aux ancêtres du côté paternel, cette dernière onction est faite sur la jambe gauche; quand il s'adresse aux ancêtres du côté maternel, elle se fait sur la jambe droite.

Chez les *Birwana*, une autre onction se fait avec du beurre.

La victime est étendue sur le lit du sacrifice et tenue immobile par les *ban'ikuru*. Le sacrificateur; c.-à-d. le *mgabe* chez les *Birwana*, le *mhoja* chez les *Basumbwa* — saisit une lance et

transperce le creux de la gorge de l'animal. Cette action de tuer ou d'immoler ne se fait pas de la même manière partout: chez les *Basumbwa*, cela se fait toujours au moyen d'un instrument tranchant; chez les *Birwana* du centre, l'animal est étouffé: quand on ne peut pas faire cela avec les mains, on lui serre le museau au moyen d'une corde de *mhoja*; on se contente de faire une petite incision dans le cou ou dans une oreille de l'animal pour obtenir le sang nécessaire à la cérémonie du *kutona*.

Personne n'a pu nous donner le motif de cette façon de tuer par étouffement. Peut-être veut-on par là symboliser l'intégrité de la victime.

396. Le *mtoni* prend une des feuilles de *mlama* qui se trouve sur le lit du sacrifice, la trempe dans le sang de la victime et en marque tous les assistants au front, sur la poitrine et sur un pied; sur le gauche pour les ancêtres du côté paternel, sur le droit pour ceux du côté maternel.

397. La cérémonie du *kutona* étant terminée, les *ban'ikuru* dépècent l'animal et lui ouvrent le ventre. Alors les vieux *banamhala* procèdent à l'examen des entrailles. Toutes les entrailles sont placées sur un grand plat en bois rempli d'eau; les vieux les examinent soigneusement; s'ils y trouvent tout en ordre, le sacrifice est agréé des ancêtres.

Pendant ce temps, les *ban'ikuru* chez les *Basumbwa* découpent les petits morceaux qui constituent la part des ancêtres et qui doivent leur être offerts *kwigabirija*, *kulabulula*.

Le cœur d'un taureau est coupé en deux; celui d'un bouc est enlevé en entier pour être offert aux ancêtres. Ces petits morceaux de viande sont embrochés sur un bâton *kusomeka ku msomo*, puis grillés auprès d'un feu allumé dans ce but *kwocha*. Quand tout est bien grillé, le *mtemi wa mashigo* saisit le bâton garni de viande et le porte dans le *kigabiro* nouvellement construit. Ensuite on met la tête et la poitrine de la victime dans un pot pour les faire cuire; en même temps on prépare du *bugali*. De tout cela, le *mtemi wa mashigo* doit prendre quelques morceaux minuscules et les porter également au *kigabiro*.

Avec cela l'offrande aux ancêtres royaux est faite; ils ont reçu leur part; c'est ce que les *Birwana* appellent: *kwigabirija* et les *Basumbwa*: *kulabulula*. Les ancêtres ayant reçu leur part, le reste

de la viande cuite est mangé à l'endroit même par les assistants, en même temps que le *bugali*.

De la tête de la victime, on découpe un petit morceau de peau en forme d'anneau, que le *mtemi wa mashigo* va remettre au roi; celui-ci le portera au doigt comme un *iholero*.

Ensuite la viande est partagée: le *mtemi*... reçoit une cuisse qu'il emporte dans sa maison; le reste est distribué parmi tous les assistants.

C'est ainsi que les choses se passent dans les sacrifices qui se font sur les tombes royales des *Basumbwa*; chez les *Birwana*, elles se passent un peu autrement.

398. Chez ces derniers, les petits morceaux de viande ne sont pas grillés près du feu, mais cuits dans un pot en terre; les morceaux ne sont pas embrochés dans un bâton, ils sont séparés l'un de l'autre. On les fait cuire sans sel. Ensuite le *mgabe* ou à son défaut le *mtemi wa mashigo* va les porter au *kigabiro*. A côté de la viande, il dépose encore un petit récipient contenant du miel et un autre contenant quelques boulettes de *bugali* (polenta de sorgho).

Ces offrandes sont accompagnées d'invocations et de prières à l'adresse des ancêtres royaux, pour demander soit de la pluie, soit une bonne récolte, soit d'autres faveurs, suivant le but pour lequel on a fait le sacrifice.

Pendant toute la cérémonie depuis le commencement jusqu'à *kwigabirija*, les assistants ne peuvent pas se tenir debout, à moins qu'ils n'aient quelque rôle à remplir; ils doivent rester accroupis par terre et assister dans cette posture. Si quelqu'un veut s'éloigner il faut qu'il marche sur ses genoux.

Les *Basumbwa* ne font cuire que la tête de la victime; les *Birwana* font cuire toute la bête dans de grands pots en terre. Tout le repas est mangé sur place près des tombes: même les femmes et les passants y sont admis et y reçoivent une part. Quand toute la viande ne peut pas être consommée le jour même, on suspend le reste à un arbre; là, il est, le lendemain, à la disposition de tous les amateurs.

Ainsi donc, les principaux rites sont les mêmes chez les *Basumbwa* et chez les *Birwana*: chez les uns et les autres il y a: 1^e consécration de la victime; 2^e offrande aux ancêtres; 3^e repas rituel. La manière de tuer ou d'immoler la victime est différente; différente également la façon de préparer les offrandes.

399. Quand tout est terminé, on remercie le *mtemi wa mashigo* qui a fait le *kwigabirija*. On le remercie comme on remercie un roi, c.-à-d. en frappant dans les mains, et toute la journée du sacrifice on ne le salue que de cette façon.

Après le repas, commencent les réjouissances, avec tambour et danse jusqu'au soir. Les nègres ne comprennent pas de fête sans cela.

La peau de l'animal immolé reste sur la tombe.

400. Le jour du sacrifice sur les tombes royales est un jour de fête chômée pour tout le pays; du matin au soir, il est défendu de travailler dans les champs. D'autres travaux serviles, à la maison, ne sont pas interdits. Aucun procès n'est ni écouté, ni tranché en ce jour: les réunions du conseil des vieux n'ont pas lieu.

4. *Kitambo* (Sacrifices sanglants des simples particuliers).

401. En dehors du sacrifice solennel et public qui se fait sur les tombes royales, il y a aussi des sacrifices offerts par des personnes privées aux ancêtres de leur famille.

Ils ont pour but: 1^e de demander des bienfaits ou de remercier pour des bienfaits obtenus (sacrifice impétratoire et sacrifice d'action de grâces, 2^e d'accomplir un vœu (*kudahya mana*).

402. On peut douter si l'indigène se fait du sacrifice une idée adéquate comme celle que nous avons; mais toujours est-il certain qu'au moyen du sacrifice, il veut remercier ses ancêtres des bienfaits obtenus, ou bien il veut leur en demander de nouveaux, qu'il veut les apaiser et par là écarter quelque malheur et réparer quelque faute. Il ne songe peut-être pas à la substitution de l'offrande à sa propre personne, mais pratiquement il croit à l'efficacité de cette offrande.

403. Le sacrifice impétratoire et le sacrifice d'actions de grâces sont généralement désignés par le même mot *kitambo* pour les distinguer tant des sacrifices solennels et publics que des autres qui sont nommés chacun par un nom particulier.

Le mot *kitambo* vient du verbe *kutamba*, immoler, et rend très bien l'idée de notre expression „sacrifice sanglant“. Le verbe *kutamba* est employé également pour rendre l'idée de tuer, et même alors il renferme bien quelque chose de l'idée d'immoler une victime en sacrifice, v. g. *Natambaga banhu babili*, j'ai tué

deux hommes. Il paraît que dans un combat, quand quelqu'un a tué son adversaire, on se sert d'expressions semblables. Mais en général, quand on parle de *kutamba* ou de *kitambo*, on entend parler de sacrifices sanglants. Jamais on emploie ce mot en parlant de libations ou d'oblations.

404. Le sacrifice impétratoire se distingue du sacrifice d'action: de grâces seulement par le but pour lequel l'un et l'autre sont offerts. Au nom générique *kitambo*, on ajoute ou l'on substitue souvent un nom plus spécifique, comme par ex. celui de *kikumo* ou de *kumsungana mbati wafa malale*, quand la cérémonie a pour but de rendre les derniers honneurs à un parent qui est mort au loin; dans l'intention de l'indigène on va le chercher à l'étranger pour le placer parmi les siens.

Le but est clairement exprimé par la prière ou l'invocation qui est toujours prononcée par le sacrificateur. Quant aux rites extérieurs de cette sorte de sacrifices, il y a des divergences entre ceux des *Basumbwa* et ceux des *Birwana*, comme nous l'avons déjà constaté dans les sacrifices publics.

Nous allons donc parler séparément des rites en usage chez chaque peuplade. Nous commencerons par ceux des *Basumbwa*.

405. Quand un *Musumbwa* veut offrir un sacrifice sanglant à ses ancêtres, il va d'abord consulter le devin sur le choix de la victime. Quand c'est un simple homme du peuple *muzengi*, ou *wa chalo*, et non pas un personnage de race élevée *mwisalibe*, alors le devin exige généralement qu'il immole un bouc noir *mbuli yapi*, ou parfois un bouc noir et blanc *boya bubili*.

406. La veille au soir du jour fixé pour le sacrifice, le chef de famille met au cou de l'animal une corde en écorce de *mhoja* et le mène devant le *kigabiro*. Il consiste en un ou plusieurs pieux de *mlama*.

Là il le voue à ses ancêtres par ces paroles: *Guku na baba na mama ne bamayo, kulwa ne doto, ne kashindye, nekubaha mbuzi: badugu bane bonane, igolo nekutamba mbuzi yinu, nekusima kubaha igolo, mwize bonane; mulale kusoga ne kusima; bize bonane igolo ku mbuzi ye mizimu*. Grand-père, père, grand-mère et mes autres mères, *Kulwa, Doto, Kashindye*, je vous amène une chèvre; vous tous mes parents, demain je vous immolerai une chèvre

et je m'en réjouis d'avance: venez-tous; dormez bien avec plaisir; et puis demain venez tous à la chèvre des ancêtres.

Après cette invocation, le chef de famille fait sur la chèvre des ancêtres des onctions avec du *lwanga* contenu dans la coupe blanche, la bête reçoit ces onctions sur le front et sur la poitrine. Ensuite il la mène dans sa propre hutte, où elle passera la nuit, attachée à un poteau de *mlama* au moyen de la corde de *mhoja*.

407. De bon matin, on va inviter les vieux du village à venir au sacrifice. Vers le lever du soleil, le maître de la maison détache l'animal du poteau et le tenant par la corde de *mhoja*, il le mène devant le *kigabiro*: *kwisibula mbuzi ne kwifisha ku kigabiro*. Déjà toute la famille ainsi que les invités y sont rassemblés.

Le maître de la maison saisit le bouc par les cornes, le fils aîné ou quelque autre parent mâle saisit les jambes de derrière, les autres membres de la famille prennent les pattes de devant ou bien ils prennent simplement en main la corde de *mhoja* que la bête porte au cou; de cette façon, on la couche sur le lit du sacrifice et on l'y tient immobile.

Maintenant le maître de la maison lui enfonce son couteau dans la gorge, le couteau doit être enfoncé tout droit, sans mouvement par côté comme pour couper et agrandir la plaie.

Quand la victime a expiré, le plus digne parmi les vieillards invités, non membre de la famille, prend une feuille de *mlama*, la trempe dans le sang qui coule de la blessure et en marque *kutona* chaque membre de la famille au front *ku bushu*, sur le cœur *ku mwizo* et sur le bras droit en haut près de l'épaule *ku kuboko kwe bulyo*. Les étrangers ou invités ne sont pas marqués. Celui qui reçoit cette onction en premier lieu, c'est le sacrificateur, ensuite les autres la reçoivent chacun suivant son rang.

408. Maintenant la victime est dépecée et partagée. Le sacrificateur prend de petits morceaux de viande qui doivent être offerts aux ancêtres comme aux sacrifices publics, les enfle sur un bâton et les fait griller près du feu *kwosha ha muliro*; ensuite il va en faire l'offrande *kulabulula mizimu*, en disant: *Guku nekukuha nama yako, undeke tuhole na bana bane ne bazuna bako ne bakazi bane, tuhole*. Grand'père, je te donne ta viande, laisse-moi que mes enfants et moi vivions en paix ainsi que tes jeunes frères et mes femmes.

109. Après que le *kulabulula* est fini, les femmes font cuire toute la bête près du *kigabiro*, et en même temps elles préparent le *bugali* (polenta) de sorgho.

Seuls les membres de la famille du sexe masculin et les vieillards invités peuvent prendre part au repas, les femmes en sont exclues. Le maître de la maison offre tout d'abord une part aux ancêtres, c.-à-d. un peu de viande cuite et quelques boulettes de *bugali*; il jette ces dernières par terre devant le *kigabiro*. Les os de la victime ne reçoivent aucune vénération; après les avoir bien nettoyés avec les dents, on les jette au loin.

410. De la tête, le sacrificateur découpe un petit morceau de peau en forme d'anneau *kaluhu* que désormais il porte en guise de bague à l'annulaire droit ou comme bracelet au poignet droit.

La peau e le-même est préparée *kunuka*; ensuite on la vénère comme un *iholero*.

A l'occasion de l'oblation des prémices, on étend la peau sur le *kigabiro*.

411. Quelquefois il arrive qu'on enterre devant le *kigabiro* le sang de la victime en même temps que le contenu de l'estomac. Souvent aussi on prend la mâchoire inférieure avec la langue et un morceau de la poitrine et on les fait sécher le jour même près du feu; on les conserve jusqu'à la prochaine lune nouvelle. Quand la nouvelle lune a paru, le maître de la maison prend cette viande séchée ainsi que du *bugali* de sorgho et se rend devant le *kigabiro*, à l'endroit même où le sang de la victime avec le contenu de l'estomac ont été enterrés. Là il prend un nouveau repas.

D'abord, il commence par offrir le tout en oblation aux ancêtres en disant: *Guku, twekumalizya sitambo syako, utulekere bantu tuhole twibute buganda he*. Grand-père, nous venons compléter ton sacrifice, accorde-nous de vivre en paix, que nous puissions engendrer une nombreuse postérité.

412. Quand le sacrifice a pour but de demander la guérison d'un malade, on prend la corde *mhoja* avec laquelle la victime avait été attachée, on imprègne cette corde de sang et on la donne à toucher au malade. Alors aussi a lieu l'examen augural qui est fait par les vieux *banamhala*. Celui qui trahirait le secret de cet

augure, serait condamné à une punition qui consisterait à payer quatre chèvres.

Un *mfumu* asperge la personne malade avec le contenu de l'estomac delayé dans de l'eau; à ce moment, les *mizimu* sont censés quitter le malade *dinini zyalekera mulwele*.

Le maître de la maison s'adresse aux vieux *banamhala* qui ont consulté les entrailles et leur demande si le sacrifice a été efficace ou non.

Le *mfumu* qui a pris part au sacrifice, reçoit une cuisse de la victime comme honoraire: il l'emporte chez lui à la maison.

413. Venons maintenant au *kitambo* des *Birwana*.

La victime à immoler est la même que chez les *Basumbwa*. Elle passe également la nuit qui précède son immolation dans l'intérieur de la hutte. Mais la veille au soir, aucune cérémonie n'a lieu. Au lever du soleil, elle est menée au *kigabiro*, toujours au moyen de la corde de *mhoja*: pendant ce trajet de la hutte au *kigabiro*, tous les membres de la famille tiennent la corde. Le maître de la maison prend la coupe blanche, la porte à ses lèvres et en prend une bouchée de *lwanga* qu'il garde dans la bouche sans l'avaler, puis la projette en gouttelettes par-dessus la bête. A celle-ci, il fait encore des onctions de beurre au front et sur le dos.

414. Après cette consécration, vient un rite solennel, le plus beau de tous les rites du sacrifice: il est vraiment sublime; c'est un *mfumu* qui l'accomplit. Il prend la victime entre ses jambes, lui saisit les deux pattes de devant, lui plie les genoux en signe de supplication et la tourne de façon qu'elle regarde vers l'Est. Puis il invoque la Divinité en disant: *Bebe, Limi*. Toi *Limi* qui demeures à l'Orient, toi de qui vient tout salut, tout bien, toute bénédiction et toute richesse: exauce ma prière, donne-moi la santé, une vie longue, bénis ma personne et toutes mes entreprises etc. Cette prière étant achevée et le soleil étant levé, il tourne la victime vers l'Ouest et de nouveau il s'adresse à la Divinité: *Imwe ba Luhinda* Toi qui demeures ainsi à l'Ouest, dans le pays de *Luhinda*, exauce ma prière.

(Il faut remarquer qu'ici *Imwe* est un pluriel de majesté; les indigènes eux-mêmes l'expliquent ainsi, non seulement ceux de

l'Ouest qui voient dans *Luhinda* une sorte de divinité, mais encore ceux de l'Est et du Sud).

Se tournant ensuite avec l'animal vers les autres points cardinaux, le sacrificateur invoque encore la Divinité. Enfin il soulève les pattes toujours pliées de la victime et les dirige vers le ciel: lui-même lève les yeux de même et il continue ses supplications: *Bebe Likube Nyangasa: Mhanya wa mw'irunde, mtemi wa mw'irunde, utuletere buzubuku, tuhoje*. Toi *Likube Nyangasa*, le grand du ciel, le Dominateur du firmament, donne nous la santé, accorde nous que nous vivions en paix. Enfin il renouvelle les mêmes demandes en se courbant lui-même vers la terre et en faisant toucher la terre les pattes pliées de la victime.

415. Après cette impressionnante cérémonie, on place la victime sur le lit du sacrifice couvert de branchages de *mlama* ou de *mweja*; on l'étend de façon que la tête soit tournée vers l'Est, la queue vers l'Ouest. La personne en faveur de qui le sacrifice est offert, généralement un malade, doit la première passer par dessus la victime étendue et encore vivante; d'un pied elle lui marche sur le ventre, du pied gauche si le sacrifice est offert aux ancêtres de la lignée masculine, du pied droit dans le cas contraire; c'est le *kupanda mu nda*.

En faisant cet acte, elle doit invoquer les ancêtres: *Guku, utuletere buhozu tuhole*. Le grand-père, accorde-nous la paix, que nous vivions sans trouble.

Cette cérémonie est accomplie de même par tous les membres de la famille à tour de rôle suivant leur rang. Elle s'appelle *kutam-buka* ou *kiranya*. Ce faisant, les hommes tiennent leurs arcs et flèches de la main gauche; les femmes tiennent leur palette à cuire de la main droite. Chacun marche ainsi sur le corps de l'animal par trois fois, c.-à-d. il passe, repasse et passe encore une fois.

416. Après avoir fait endurer à la victime ce premier supplice, on lui fait une légère incision à l'oreille ou au cou, pour avoir quelques gouttes de son sang pour faire le rite du *kutona*.

On commence par la personne pour laquelle le sacrifice est offert. L'un des vieux *banamhala* prend sur le lit du sacrifice une feuille de *mlama*, la trempe dans le sang et en marque la susdite personne au front, sur la poitrine et sur le dos. Il fait la même chose

ensuite à tous les membres de la famille, en commençant par le plus digne.

L'arc et les flèches de l'homme pour qui le sacrifice est offert, ou la palette à cuire, si c'est une femme, sont marqués de même. Ces armes ou cet ustensile sont ensuite placés comme *maholero* dans le *kigabiro*.

Si le malade est trop souffrant pour prendre part au sacrifice, on se contente d'imprégner de sang la corde de *mhoja* avec laquelle la victime a été menée au *kigabiro*; on en imprègne encore une feuille de *mlama*, et on la lui porte pour qu'il y touche.

417. Maintenant, la victime est immolée par voie d'étouffement ou de suffocation, comme cela se fait toujours chez les *Birwana*; avec les mains on lui serre le museau jusqu'à ce qu'elle ait cessé de vivre. On la dépèce et on lui ouvre le ventre. Le *mfumu* inspecte les entrailles pour y lire les causes de la maladie, et selon le résultat, bon ou mauvais, de son inspection, il donne les prescriptions: v. g. que la personne malade doit faire venir des spécialistes de telle ou telle corporation pour se faire soigner par eux.

On fait cuire les petits morceaux de viande qui constituent la part des ancêtres et le sacrificateur va les leur offrir. De la peau de la tête de la victime, on découpe de petits anneaux ou simplement de petites lanières qu'on porte au malade: celui-ci les portera désormais comme *maholero* soit au doigt soit au poignet.

Quant au reste de la peau, si la personne malade a pu assister au sacrifice, on la lui met sur les épaules au moment de quitter le *kigabiro*: elle la fera préparer et la portera désormais comme *iholero*, dans toutes sortes de circonstances.

Les autres détails que nous n'avons pas mentionnés ici, sont les mêmes que ceux du sacrifice solennel sur les tombes des rois.

Chez les *Birwana*, les femmes peuvent prendre part au repas du sacrifice, mais on les sert à part.

5. *Kudahya mana* (Sacrifices votifs).

418. *Kudahya mana* se traduit littéralement par „prendre congé d'un vœu“: c'est un sacrifice auquel on s'est obligé par serment ou par vœu. Ce sacrifice se fait comme celui dont nous venons de parler, à l'exception de quelques divergences que nous allons signaler.

Quand quelqu'un se trouve dans la misère, quand il est sous le coup d'une épreuve, quand quelque danger grave le menace, par ex. à la rencontre d'un fauve, il s'adresse aux ancêtres et les supplie de venir à son secours; il leur promet, pour le cas où il serait exaucé, de leur offrir un sacrifice sanglant ou bien des libations, suivant le cas ou suivant ses moyens, ce qu'on appelle *kulahira mana* ou *kwitonga mana*. Le *Munyamwezi* fait assez facilement de telles promesses.

419. Quand le danger est passé, qu'on est sorti de l'épreuve, qu'on est rentré sain et sauf dans son pays *kusoboka*, on n'a pas le droit de rentrer tout de suite dans son village, sans avoir rempli des formalités, il faut attendre à un croisement de chemin, assis par terre, jusqu'à ce que les membres de la famille, père, mère, femmes et autres parents, y soient venus pour purifier celui qui est ainsi chargé d'un vœu: cette purification se fait au moyen du *kufupa*, bénédiction.

Pour ce rite, on prépare comme d'ordinaire le *lwanga*, on le met dans la coupe blanche ou bien dans les *majinga* et on l'emporte au *maka* ou croisement de chemin.

Les proches parents alors prennent, l'un après l'autre une bouchée de *lwanga* et la lancent en gouttelettes par dessus le corps de celui qui est accroupi au carrefour; en même temps ils prononcent sur lui des paroles de bénédiction. Maintenant le voyageur peut rentrer dans son village et dans sa demeure.

420. On ne tarde pas à se procurer une victime: il n'est pas permis de mettre de la négligence à s'acquitter d'une dette ainsi contractée. L'indigène est intimement convaincu de la sainteté du vœu, personne ne voudrait du reste s'exposer à la colère des ancêtres en se montrant indifférent en cette matière.

Les parents fournissent la matière pour le sacrifice promis par leurs enfants. La nuit qui précède son immolation, la victime doit rester attachée à l'intérieur de la demeure de celui qui a fait le vœu.

421. Le lendemain, ce dernier la fait sortir de la hutte et la mène par la corde de *mhoja* jusqu'à un croisement de chemin, situé à l'Ouest, non loin du village *ku maka ga mweri*.

La même on vient ériger un *kigabiro* qui consiste simplement en un pieu de *mlama* auquel est attachée une ficelle en écorce de *mhoja*.

Les vœux faits à l'étranger doivent toujours être accomplis à un *maka*, lequel est comme un symbole du lointain où le vœu a été prononcé. L'Ouest, la direction occidentale où est situé le *maka* par rapport à la demeure du vovant, symbolise, paraît-il, le pays natal, et cela parce que le pays d'origine des *Banyamwezi* est dans la direction de l'Occident. En faisant un vœu, on entend toujours s'obliger seulement pour le cas où l'on rentrerait sain et sauf dans le pays natal. Ces deux explications nous ont été données par un indigène: elles jettent un peu de lumière sur ces usages si obscurs en eux-mêmes.

J'ai plusieurs fois cherché à connaître au juste le motif pour quoi ces sacrifices se font toujours au croisement des routes: toujours on m'a répondu ceci: Où donc faut-il aller sacrifier quand on est en pays étranger? Faut-il aller auprès des *shigabiro* des personnes étrangères? Chacun n'honore que les ancêtres de sa propre famille.

Tous les sacrifices qui se font au *maka* ont toujours quelque relation avec le lointain. Ou bien c'est le sacrificateur qui est au loin en pays étranger, ou bien l'ancêtre à qui le sacrifice est offert, est mort loin de son pays ou loin de sa demeure, et ses *shigabiro* ne sont pas encore transportés dans l'intérieur du village devant la maison: ou bien il s'agit d'accomplir un vœu qui a été fait à l'étranger, car de tels vœux seulement doivent être accomplis au *maka*; ceux qui ont été faits à la maison sont accomplis au village même; ou bien il s'agit d'un sacrifice à offrir par une femme, laquelle, étant loin de sa famille et de son pays, ne dispose pas de *shigabiro* de ses ancêtres.

Dans ces cérémonies au *maka*, il y a toujours quelqu'un qui est considéré comme étranger, comme voyageur n'ayant pas atteint son pays, qu'on ne peut chercher ni trouver que sur un chemin. On a plus de chance de rencontrer quelqu'un près d'un croisement de chemins que sur une voie unique: plus il y a de chemins à se croiser en un même endroit, et plus on a de chance de faire la rencontre de celui qu'on cherche. On peut prendre cette explication pour ce qu'elle vaut.

Cependant j'avoue qu'il serait difficile de prouver que ce symbole de l'éloignement est l'unique motif pourquoi ces rites se font toujours à un croisement de chemins; mais je dois renoncer à en donner d'autres.

Le *maka* joue encore par ailleurs des rôles mystérieux, en dehors des sacrifices. C'est là, entre autres, d'après la croyance des indigènes que les *balogi* (sorcières et sorciers) se rassemblent pour tenir leurs sabbats.

422. L'heure fixée pour l'accomplissement d'un vœu n'est pas toujours celle du lever du soleil, comme pour les autres sacrifices; elle doit toujours concorder avec l'heure à laquelle le vœu a été prononcé. Pour cette cérémonie, on se tourne toujours dans la direction où se trouve le soleil; le matin, on se tourne vers l'Est, le soir vers l'Ouest.

Arrivé au *maka* avec la bête qu'il tient par la corde, celui qui vient accomplir son vœu commence par consacrer sa victime selon le rite habituel du *kufupa*, c.-à-d. en l'aspergeant de *lwanga* par la bouche, et accompagnant cet acte de quelques paroles d'action de grâces à l'adresse des ancêtres; à sa suite, tous les parents présents font de même. Ces derniers bénissent non seulement la victime, mais encore leur parent, celui qui a échappé au danger.

Les autres cérémonies se font comme à l'ordinaire, soit à la façon des *Basumbwa* soit à celle des *Birwana*. La seule variante qui existe, c'est que la personne qui accomplit son vœu, elle seule, marche sur la victime *kutambuka*; elle seule aussi est marquée avec le sang de la victime *kutona*.

Les vieux sont invités à prendre le repas rituel à l'endroit même, pres du *maka*.

On fait préparer la peau de la victime *ndili ya mana*, pour être portée comme *iholero* durant les voyages.

423. Quand le voyant s'est engagé, non pas à un sacrifice sanglant, mais à offrir de la boisson seulement, alors c'est sa femme, sa mère ou quelqu'autre parente qui doit préparer cette bière; cela demande sept jours de temps. Au moment du filtrage de la bière *walwa*, la première coupe doit être offerte aux ancêtres près du *maka*, devant le *kigabiro* érigé à cette intention.

Le voyant prend une bouchée de boisson et la repend vers les quatre points cardinaux et prononce son action de grâces à l'adresse des ancêtres. Ou bien on dépose la coupe blanche simplement au *maka*, ensuite on allume une torche faite avec de la paille tirée du toit de la hutte ou avec des bois résineux. Celui

qui accomplit son vœu, prend une de ces torches allumées et ainsi il tourne autour de la coupe blanche remplie de boisson: puis il jette les torches au loin dans la direction de l'Ouest, en prononçant ces paroles: *Mana ku mweri*, vœu vers l'Ouest.

La coupe blanche reste à l'endroit même jusqu'au soir; alors seulement on va la prendre pour la rapporter à la maison.

Le reste de la bière est bu par les parents et les invités et naturellement cela se fait avec accompagnement de tambour et de danse comme d'ordinaire.

Coup d'œil rétrospectif sur le culte.

424. Qu'on se rappelle la façon si impressionnante dont on invoque la Divinité dans le sacrifice impétratoire, où l'on présente à Dieu la victime dans la posture de l'adoration, la dirigeant vers les quatre points cardinaux, vers le ciel et vers la terre; qu'on songe encore que tous les sacrifices se font de bon matin, sacrificeur et victime tournés vers l'Est où demeure la Divinité et d'où vient tout salut: peut-on après cela raisonnablement dire que les sacrifices ne sont pas offerts à la Divinité? Nous avouons qu'une réponse adéquate n'est pas facile à donner.

Pourquoi toujours l'usage du sang? — Qui ne pourrait y voir un aveu de péché? Cet aveu, s'il n'est exprimé en paroles, l'est du moins par les actes, ces derniers le symbolisent très explicitement.

Et à l'égard de qui a-t-on manqué? contre qui a-t-on pêché? Est-ce contre les *misambwa*? — Eux-mêmes, durant leur vie n'ont pas mieux agi. Dire qu'on a manqué uniquement contre les *misambwa*, cela n'explique pas suffisamment les choses.

Les *Banyamwezi* disent et soutiennent que leurs sacrifices s'adressent uniquement à leurs ancêtres et nullement à Dieu *Likube*. Ils avouent bien qu'à l'occasion des sacrifices ils invoquent Dieu mais que ces invocations ne font pas partie du sacrifice, celui-ci s'adressant aux seuls ancêtres.

425. Peut-être faut-il distinguer dans le sacrifice, surtout dans le sacrifice sanglant, deux parties distinctes l'une de l'autre: 1^e le sacrifice proprement dit; 2^e la distribution aux ancêtres (*kwigabirija misambwa*) de la part qui leur revient: cette distribution serait comme une participation des ancêtres aux sacrifices que leurs descendants offrent à la Divinité. Ainsi dans l'origine, le sacrifice aurait été destiné uniquement à la Divinité; puis, il aurait été offert en partie à la Divinité et en partie aux ancêtres; finalement Dieu aurait été oublié complètement parce qu'il est bon et on aurait donné tout aux ancêtres parce qu'ils sont exigeants outre mesure, rancunieux et méchants.

Cette supposition ne manque pas de fondement. Dans un pays où il n'y a pas d'écriture, les traditions primitives ont pu se perdre facilement ou du moins s'obnubiler très considérablement. Cette explication peut parfaitement s'accorder avec les faits tels que nous les constatons chez les *Banyamwezi*: elle seule, à notre avis, en donne une solution convenable.

L'indigène peut avoir sa persuasion bien arrêtée que les sacrifices s'adressent aux seuls ancêtres, et son intention, en les offrant, est bien conforme à cette persuasion; mais l'origine de ce culte ne doit et ne peut être cherchée que dans la vénération et l'adoration de la Divinité.

426. On peut se demander pourquoi le *Munyamwezi* entend offrir à ses ancêtres, et partant à de pures créatures comme lui, un culte qui est en soi un culte d'adoration, un culte de latrie qui revient à la seule Divinité.

Considérés objectivement, les sacrifices sanglants, même les oblations et les libations, sont des hommages qui ne reviennent qu'à l'Être suprême, au Maître absolu et au Créateur de la nature, car ils sont l'expression de notre dépendance entière envers Lui: les cérémonies diverses et surtout l'aspersion avec le sang de la victime, l'anéantissement de cette dernière par l'immolation et par le piétinement, ne signifient pas autre chose.

427. À ne considérer que le côté subjectif de ce culte, il n'est pas moins évident que le *Munyamwezi* n'adresse pas ces hommages, en soi latreutiques, à la Divinité, à son Créateur à qui seul ils reviennent et qu'il reconnaît très sincèrement comme son seul Maître souverain.

Le *Munyamwezi* refuse absolument de confondre ses *misambwa* avec *Likube*; jamais il ne voudra attribuer la création à ses ancêtres; jamais il ne dira qu'il leur doit l'être et l'existence: il reconnaît ne les devoir qu'à la Divinité. Pour lui, les *misambwa* sont des créatures de *Likube* comme lui-même; ce sont des créatures qui à leur mort ne sont pas retombées dans le néant mais qui continuent à exister et à subsister soit dans un totem soit ailleurs.

428. Malgré cette distinction si claire qu'il fait entre Dieu et ses ancêtres, pourquoi offre-t-il à ces derniers un culte qui de droit ne revient qu'à Dieu seul?

Nous croyons pouvoir affirmer avec raison que cette anomalie vient de deux erreurs fondamentales: 1^e d'une fausse conception du culte en général et du sacrifice en particulier; 2^e d'une idée vague, fantastique et fausse sur la vie de l'âme quand elle est séparée du corps.

429. Au commencement, sans doute, le sacrifice était réservé à *Likubé* seul, comme symbole, expression et reconnaissance de la souveraineté de Dieu sur toute la création.

Peu à peu, il a perdu, aux yeux des *Banyamwezi*, ce caractère particulier et essentiel de l'adoration, il est descendu à l'état d'une simple quoique grandiose vénération, puis, entremêlé d'erreurs et de superstitions, il fut finalement accordé aux ancêtres également et même réservé à eux seuls.

Aujourd'hui, le *Munyamwezi* ne voit dans le sacrifice rien autre chose qu'un hommage, un moyen d'apaiser les *misambwa*, cette vénération leur étant plus agréable que toute autre.

430. La deuxième erreur, l'idée fausse que le *Munyamwezi* se fait de la nature de la vie future, lui fait croire que les *misambwa* ont une influence très grande sur tous les événements de cette vie. Cette erreur le pousse à faire tout ce qu'il peut pour être bien en cour auprès de ces êtres, afin d'éviter leurs tracasseries. Cette erreur, cette crainte de la vengeance des ancêtres peut bien, au commencement, les avoir décidés à leur offrir, pour les flatter, un culte qui ne leur revenait pas, culte qu'ils étaient habitués jusque là à n'offrir qu'à la Divinité seule. Cela semble confirmé par l'invocation de *Likube* qui s'est conservée jusqu'aujourd'hui dans les sacrifices chez les *Birwana*.

L'idée d'adoration a disparu peu à peu de l'esprit de l'indigène, il ne lui est resté que celle de la vénération, ou plutôt il ne lui est resté que la préoccupation d'écarter les colères des ancêtres, de leur adresser des demandes et des actions de grâces: même dans l'action de grâce domine l'intention de gagner leurs bonnes grâces. Aujourd'hui, pas un sacrifice n'a lieu, qui ne soit motivé par la crainte d'un malheur, par le désir de quelque bien terrestre. L'indigène ne connaît aucun sacrifice de pure vénération, il y cherche avant tout ses propres intérêts, tous les sacrifices lui sont commandés uniquement par son égoïsme.

Quand les *misambwa* sont de bonne humeur et bien disposés, alors tout va bien et il n'y a rien à craindre; aussi, dès que quelque chose ne marche pas bien, dès que quelque mal s'annonce, c'est signe que les ancêtres sont mécontents, et alors il est temps de s'occuper d'eux pour les remettre dans une bonne assiette.

431. Les *misambwa* jouissent d'une sorte de multilocation et d'omniscience. Ainsi donc ils ne sont pas seulement présents dans les totems, mais tout comme les purs esprits, ils ne sont pas embarrassés par les distances, ni par la durée du temps. Partout

ils accompagnent les leurs, et, par conséquent, partout ils peuvent leur procurer des bienfaits ou bien leur faire de la misère.

Un jour, dans une conversation avec un *Munyamwezi*, j'eus l'occasion de lui poser la question que voici: D'où vient-il que vous honorez vos *misambwa* comme si c'étaient des dieux, comme si vous étiez leurs créatures et eux vos créateurs? — Padri (Père), répondit-il, penses-tu donc qu'une femme pourrait enfanter si les *mizimu* ne le voulaient pas? — Dans cette réponse on peut voir que l'indigène attribue aux ancêtres une puissance qu'ils ne peuvent pas avoir et que Dieu seul possède.

432. Ce qui précède pourrait se résumer en cette seule phrase: objectivement, le culte des ancêtres est un culte de latrie ou d'adoration; subjectivement, dans l'esprit des *Banyamwezi*, c'est une vénération qui attribue aux ancêtres des pouvoirs qu'ils n'ont certainement pas et qui, par suite, dérobe à la Divinité non pas sa souveraineté essentielle, du moins les honneurs qui ne reviennent qu'à Elle seule. Le culte des ancêtres est développé dans la mesure où le culte de Dieu a été diminué, négligé et oublié; autant l'amour que l'indigène a pour Dieu est minime, autant est grande la crainte superstitieuse qu'il a à l'égard de ses ancêtres, défunts.

433. Conclusion finale. — Chez le *Munyamwezi*, le culte des ancêtres est très intensif et très bien organisé; le culte rendu au Créateur se résume à confesser son existence et à reconnaître sa souveraineté sur toutes choses ainsi que notre dépendance envers lui comme notre Créateur, notre Conservateur et notre Protecteur; il consiste, par conséquent, dans une simple, mais vraie adoration; il est augmenté de quelques actes de demandes et d'actions de grâces.

IV.

La Magie.

I. Notions préliminaires. Division du chapitre.

434. Quoique la moralité chez le *Munyamwezi* soit déplorable au plus haut point, nous ne croyons pas cependant que ce soit là le plus grand obstacle au relèvement et à la christianisation de ce peuple. Un autre obstacle, à notre avis bien plus grand, se trouve dans la pratique de la magie, dans la superstition magique qui domine toute sa psychologie, qui l'imprègne d'une façon absolue dans tout son être.

Nous n'appelons pas christianiser ce qui en réalité ne serait que dissimuler le paganisme sous un vernis chrétien; christianiser c'est transformer la nature de païenne en chrétienne, c'est donner aux convertis la religion toute entière telle qu'elle est.

Toutes les superstitions ne disparaîtront pas en un jour ni même après une génération: mais il y a des croyances superstitieuses qui excluent la vertu de foi nécessaire pour le salut et qui éloignent l'indigène de toute civilisation.

435. Contre la triste moralité nous avons une base sur laquelle nous pouvons nous appuyer: elle se trouve dans l'âme même du *Munyamwezi*, c'est sa conscience, son sens moral; il reconnaît qu'il a des devoirs moraux à remplir, il a une connaissance claire de la loi naturelle.

Quels moyens avons-nous pour combattre la superstition? Sur quoi nous appuierons-nous? C'est elle-même la citadelle qui domine toute la place, elle influence la raison de l'indigène comme elle domine sa volonté. Le *Munyamwezi* ne voit pas l'inanité de sa superstition aussi bien qu'il reconnaît la dépravation de ses mœurs et leurs discordances avec ses convictions. La superstition lui est devenue comme naturelle, c'est sa seconde nature, non seulement en pratique, mais encore en théorie. Elle imprègne toutes ses actions, toutes ses capacités physiques, intellectuelles et morales.

Et comment faire pour débrouiller un tel chaos d'idées et de coutumes, pour y mettre un peu de lumière et de clarté. Nous avouons que ce n'est pas facile. Essayons cependant. Posons-nous d'abord la question suivante: qu'est-ce que c'est que la magie des *Banyamwezi*?

436. Nous croyons pouvoir en donner la définition suivante: c'est un ensemble de pratiques superstitieuses par lesquelles on cherche à atteindre un but au moyen de forces cachées, mysté-

rieuses, non naturelles et surtout au moyen de l'assistance des *misambwa*.

Ces actions sont toujours superstitieuses, car les moyens employés ne sont jamais proportionnés au but à atteindre: on attribue à ces moyens des vertus que, de par l'ordre établi par Dieu, ils n'ont pas: on veut atteindre le but, non par l'intervention directe de Dieu, mais par les moyens eux-mêmes.

437. Après avoir parlé du magicien en général ou du *mfumu*, c.-à-d. du personnage qui joue un rôle prépondérant dans la magie comme dans le culte, nous passerons en revue plusieurs de ces corporations de magiciens dont il y en a tant dans le pays. Ensuite, nous verrons la magie en action, et dans cette seconde partie, nous intercalerons quelques pages sur la thérapeutique naturelle telle qu'elle est pratiquée par les *Banyamwezi*.

II. *Mfumu* et *Bufumu*. Le magicien et son métier.

438. Le principal et officiel représentant ou ministre de la magie, c'est le *mfumu*, ou *mganga*. Le mot *mfumu* pourrait venir du verbe *kufumbula*, qui veut dire découvrir. En effet, le rôle du *mfumu* est de découvrir, de deviner, de prononcer des oracles, d'indiquer le remède dont on a besoin.

Le mot *mganga*, faiseur de médecines, éveille plutôt l'idée de magicien que de médecin. On appelle *buganga* tout remède, mais plus généralement un remède magique. Au lieu du mot *buganga*, on se sert fréquemment de *bugota*, qui a le même sens.

Le mot *bufumu* ne veut pas dire remède, mais plutôt une consultation donnée par un *mfumu*. Les consultations sont de plusieurs sortes, différant les unes des autres, non seulement par le nom, mais par les rites qui y sont employés, comme aussi par les catégories de magiciens qui y sont consultés.

Chaque *mfumu* est un spécialiste. Ce n'est pas l'affaire de tout *mfumu* de se prononcer sur toutes sortes de choses, quoique ces messieurs ne refusent pas facilement de donner une consultation: ils ont toujours des réponses toutes prêtes.

Leur spécialité est moins fondée sur leurs connaissances que sur la réputation qu'ils ont réussi à se faire: Tel de ces „faiseurs de médecines“ ou diseurs de bonne aventure, suivant le cas, a-t-il la chance d'avoir du succès dans un traitement ou de tomber juste dans un oracle, aussitôt sa réputation est faite: désormais,

c'est un spécialiste de renom. Quelquefois le mot *bufumu* est improprement employé pour désigner une corporation, une secte secrète; chaque corporation a ses rites particuliers, et les oracles sont toujours donnés suivant des rites bien établis.

Le mot *bugota* vient probablement du nom de la corporation des *Bagota*; c'est la corporation des sages-femmes de jumeaux.

439. Demander une consultation auprès d'un praticien ou auprès d'un magicien se dit *kulagulwa*, passif du verbe *kulagula* qui signifie „soigner un malade“, cependant *kulwaja* est plus généralement employé pour désigner cette dernière action.

Kulagulwa veut donc dire consulter un *mfumu* et recevoir de lui une réponse; le sens d'être soigné en maladie n'est pas exclus.

440. Les *bafumu* ou magiciens de profession sont extrêmement nombreux. Leur influence est très grande; ils s'entendent à merveille pour exploiter à leur profit toute la vie du *Munyamwezi*. Toute parole sortie de leur bouche, quelque ridicule qu'elle soit, est toujours infaillible; on s'y conforme à la lettre. Par leurs oracles et par leurs remèdes magiques, ils décident de la pluie et du beau temps, de la récolte pour qu'elle devienne bonne ou mauvaise, du bonheur et du malheur, de la vie et de la mort, en un mot de tout ce qui se passe en ce monde. Ils sont malins et ils ont soin de faire dépendre tout de la bonne ou de la mauvaise humeur des *misambwa*. Quand ces derniers sont bien disposés, il n'y a rien à craindre, on peut demeurer tranquille; sont-ils au contraire mal disposés, on peut s'attendre à tous les maux. La grande et perpétuelle préoccupation du *Munyamwezi* est donc de les apaiser et c'est l'affaire du *mfumu* de lui indiquer ce qu'il doit faire pour cela. Lui, le *mfumu*, connaît tous les secrets des ancêtres; donc on suit son avis à l'aveugle, on s'abandonne à lui. C'est le *mfumu* qui dirige tout.

Et comment devient-on *mfumu*? Comment est-on initié dans cet art ou plutôt dans cet état? — Nous allons essayer de répondre à cette question.

441. Donner de cette initiation une description complète, n'est pas chose facile. Les profanes sont soigneusement écartés des choses mystérieuses qui se passent à ces occasions; les seuls initiés y sont admis; et parmi ces derniers, il y a des degrés; tous les secrets ne sont pas révélés à la fois.

Les initiés *banangogo* sont tenus au silence. Ils sont persuadés qu'ils mourraient ou que du moins ils deviendraient fous s'ils trahissaient les secrets *mabanga* de leur profession. Cette crainte leur est inspirée dès le commencement de leur incorporation ou initiation. La même punition menacerait ceux qui chercheraient à surprendre ces secrets en les surveillant, en approchant furtivement de la hutte magique *mtanda* au moment où les cérémonies ont lieu ou en se cachant dans la brousse près de l'endroit où se tiennent les réunions.

Plus ces rites sont niais et superstitieux, plus ils impressionnent le Fils de la Lune: jamais la pensée ne viendra à qui que ce soit que cela pourrait n'être que de la supercherie. Les choses sont telles, donc elles doivent être telles

442. D'où le *Munyamwezi* a-t-il ces rites? Sont-ils tellement naturels qu'ils se sont imposés comme d'eux-mêmes? Etaient-ils en usage peut-être chez les peuples les plus anciens au commencement du genre humain et ont-ils été maintenus par la tradition? Ou bien encore le *Munyamwezi* les a-t-il reçus de l'Eglise Catholique? — Nous laissons à d'autres le soin de répondre à ces questions.

Il faut avouer cependant que les rites de ces initiations sont pour la plupart très bien choisis et très significatifs.

Au moyen de ces rites, les candidats reçoivent des forces mystérieuses et un immense savoir, comme ils le prouveront plus tard par la pratique.

Souvent, la profession de *mfumu* se transmet par voie héréditaire de père à fils, mais personne n'en est formellement exclu; tout homme peut y parvenir en se faisant initier.

Les cérémonies de l'initiation ont lieu presque toujours durant la saison sèche appelée *kipwa*.

443. Quand donc quelqu'un décide de chercher sa fortune dans la profession de *mfumu*, il commence par faire de la propagande afin de s'adjoindre un certain nombre de jeunes gens de son âge; ainsi il ne sera pas seul à se faire initier, ce qu'on appelle *kusanwa bufumu*, se faire donner une seconde naissance dans la dite profession. Ce jeune chef de groupe *kibuch'ibimbi* réussit ainsi, surtout chez les *Basukuma* et les *Birwana*, à s'adjoindre jusqu'à 30 et 40 compagnons.

Quand tous sont tombés d'accord, ils envoient leur chef *kibuch'ibimbi* chez un vieux *mfumu* pour le prier de vouloir bien se

charger de les initier. Le vieux se laisse facilement décider moyennant la taxe habituelle: elle consiste généralement en articles d'échange pour une valeur d'environ 20 Roupies. Cette somme est considérable pour un indigène, car elle équivaut au salaire d'un ouvrier durant plusieurs mois. Mais un jeune homme qui s'attend à un avenir riche en honneurs et en biens, ne recule pas devant un tel sacrifice.

444. Du reste, le *kibuch'ibimbi* n'est pas seul à payer la note, et c'est pour cela qu'il a intérêt à chercher des compagnons en aussi grand nombre que possible.

Etre initié se dit *kuhembekwa* ou *kusanwa*; ce dernier mot veut dire: se faire couper le cordon ombilical. L'initiation, en effet, est considérée comme une seconde naissance; *kuhembekwa* veut dire être agréé ou enrolé comme élève ou disciple.

Le vieux *mfumu* qui consent à initier des jeunes gens, est appelé *mhembeki* (maître ou *ise buhamba* (père des disciples, père de l'instruction), ou bien encore *munangogo* (titre honorifique): ou encore *mtangala* (maître en magie).

Donc ce vieux maître fixe le jour de la cérémonie; il est heureux de devenir ainsi le père d'un groupe de nouveaux adhérents, ce qui va augmenter sa réputation en même temps que ses revenus, et cela sans grande peine de sa part, les peines reviennent surtout aux disciples.

445. *Ibimbi* veut dire doctrine et rites d'une corporation; *kubucha* veut dire porter. Le *kibuch'ibimbi* est donc celui qui porte la doctrine, qui la prend sur lui, ou, comme nous dirions, qui se fait agréger à la corporation; c'est lui qui prend l'initiative d'une telle aggrégation *kuses'ibanza*. Tous les candidats, tant qu'ils ne sont pas complètement agrégés ou initiés, sont appelés *bahemba*, c.à-d. disciples, apprentis.

446. Parce que quelqu'un a été initié suivant toutes les règles, cela ne veut pas dire qu'il a acquis la science voulue pour exercer sa profession; le seul effet de l'initiation, c'est qu'un tel, aux yeux de tout le monde, a été admis dans le clan des *bafumu*; maintenant cet initié est mis dans la possibilité d'être formé et éduqué dans la profession, il peut devenir praticien. Quelqu'un, homme ou femme, qui ne serait pas d'abord soumis à ces formalités, ne trouverait pas de maître pour lui enseigner la pratique.

447. Le disciple ainsi agrégé à la corporation, est-il obligé maintenant d'acquérir les connaissances pratiques requises pour pouvoir exercer sa nouvelle profession? — Non, il est devenu membre de la corporation, avec le titre de *mhemba* ou disciple; la plupart se contentent de ce titre honorifique et ne vont pas plus loin. Ils ne pourront jamais exercer leur profession et du reste, ils n'y ont jamais songé.

448. Venons-en maintenant aux rites en question: voyons en quoi ils consistent.

Quand le jour fixé est arrivé, tous les candidats se réunissent près d'une hutte située à l'écart des autres habitations; c'est la hutte magique appelée *mtanda*. Tous entrent dans cette hutte *kwingira mu mtanda*. C'est le vieux *mfumu* qui les y fait entrer, c.-à-d. l'*ise buhemba* ou *isabo buhemba*, dont le rôle est celui d'un parrain qui par, les rites prescrits, engendre les disciples à une vie nouvelle.

Cette cérémonie de l'introduction dans la *mtanda* est appelée *kutindikwa*, verbe qui veut dire „être perfectionné!“ — A la forme active, ce verbe *kutindika* veut dire parfaire, rendre parfait, séparer du profane. Les deux substantifs *lutinti*, et *lutindiko* désignent la même action.

Le même mot est employé pour désigner des sortes d'initiations que reçoivent: 1^e les nouveaux mariés *bitozi*; 2^e les malades dans un traitement; 3^e les enfants avant leur première sortie de la maison; 4^e les rois au moment de leur couronnement.

On dit encore: *kwitinda nsusu*, tenir une fine conversation: *kutinda busu*, moudre de la farine fine, la repasser pour la deuxième fois, la parfaire.

Dans la *mtanda*, les candidats font une sorte de retraite, séparés complètement du reste des hommes; ils ne peuvent pas quitter la hutte, comme aussi aucun profane ne peut en approcher pour voir ce qui s'y passe, sous peine de devenir fou. Cette retraite préparatoire à l'initiation proprement dite, dure de deux à six jours.

449. La nourriture est apportée aux candidats par leurs parents ou amis; ils l'apportent toute préparée. Quelquefois c'est la *ninabo* qui se charge de ce soin.

Durant le temps de la séquestration où de la retraite, le maître initie les candidats aux secrets *mabanga* de la corporation, pour autant que ces secrets peuvent être confiés à de simples disciples.

Il leur fait connaître les *migilo* de leur profession, et surtout il leur inspire la persuasion qu'ils deviendraient infailliblement fous et même qu'ils mourraient s'ils faisaient part à des profanes de ce qui se passe dans la hutte magique *mtanda*.

Les *bafumu*, en effet, ont leurs propres secrets de corporation, qu'on pourrait appeler secrets ou mystères professionnels, appelés *mabanga* ou *milimu*, comme ils ont leurs *migilo* ou tabous.

Les secrets de la corporation sont inconnus aux profanes, il n'en est pas de même de la plupart des *migilo*, car ces derniers se trahissent d'eux-mêmes dans les relations continues des initiés avec les non-initiés; il n'y a aucune défense de les faire connaître.

450. A la fin de la retraite, on fait sortir les *bahemba* de la *mtanda*; ce qu'on appelle *kwalulwa*. Le matin de bonne heure, tous s'habillent avec des étoffes en écorce de ficus *masani ga matukule*, et ils se rendent auprès d'un tas de cendres dont ils se couvrent le corps, *kwifukira mabu*. Ainsi „arrangés“, ils sont prêts pour commencer leurs courses au dehors, les courses magiques *kupera bufumu*. Cette expression est employée fréquemment pour dire qu'on est entré dans la corporation.

Avant de franchir le seuil de la hutte, ils reçoivent du maître un remède fortifiant, afin qu'ils ne succombent pas aux fatigues des courses. Maintenant les anciens de la corporation *banangogo* les chassent au dehors en leur appliquant des coups de bâton ou en les pinçant: ils doivent sortir au pas de course. Ils doivent courir aussi longtemps qu'ils peuvent, en faisant des bonds; il leur est défendu de passer par quelque flaque d'eau ou par quelque rivière; ils ne peuvent pas monter sur des collines ou sur d'autres élévations de terrain comme des termitières. Durant leur courses, il leur est permis de voler de la nourriture, même des poules; personne ne peut les en empêcher. Quand les femmes voient la bande s'approcher du village, elles se hâtent de s'écarter pour ne pas être accablées d'amabilités à rebours.

La nuit après les courses magiques *kupera bufumu*, tous les candidats sont de nouveau réunis dans leur *mtanda*. Le lendemain matin, ils vont se baigner *kwoga*; puis ils déposent les habits en écorce d'arbre *kuzula masani*, et ils se couvrent d'étoffes neuves et propres *kwiyalula*. Leur maître ou parrain *isabo bahemba* commence maintenant à leur raser la tête à tous *kupalula*; ensuite, il leur frotte la tête avec du beurre *kusungirwa*.

Leur pénitence est finie, et ils l'ont faite courageusement *in sacco et cinere*, et les voilà incorporés dans la profession de *mfumu*. Reste à leur donner leurs insignes: chaque corporation a des insignes spéciaux. Tantôt, c'est un collier de perles *mabusalu*; tantôt c'est un *iholero igasa* ou collier en écorce de *mhoja*; d'autres portent une corne magique *ihembe* que le *ise buhemba* a remplie de toutes sortes de remèdes, *kusomber'ihembe*; ils la suspendent à une sorte d'écharpe qu'ils mettent sur l'épaule droite pour la laisser tomber sous le bras gauche. Les *bagoyangi* portent un *shita*, petit anneau en perles, sur la tête, attaché à une touffe de cheveux; d'autres ont un *ndoshi* ou ongle de porc-épic (*inunguli*). Ainsi revêtus de leurs insignes (*mtungwigasa*, *mtungw'ihembe*, *mtungwa ndoshi*), ils reçoivent un nouveau nom qui leur est imposé par le maître ou parrain. Ce sera désormais leur nom de *mfumu*, *kwirikwa lina lya bufumu*.

Tout ce que nous venons de dire sur les initiations du *bufumu* se retrouve dans les initiations de toutes les corporations, à part quelques petites variantes ou particularités.

451. Les différents termes techniques sont presque partout et toujours les mêmes:

<i>Ku-alika</i> ,	mettre un malade dans un lieu à part.
— <i>alulwa</i> ,	être congédié.
— <i>bandwa Lyangombe</i> ,	être possédé par <i>Lyangombe</i> .
— <i>buch'ibimbi</i> ,	être chef d'un groupe de postulants.
— <i>hanwa</i> ,	recevoir des recommandations.
— <i>hembeka</i> ,	donner des instructions.
— <i>hembekwa</i> ,	recevoir „ „
— <i>ikinyangira mgoli</i> ,	faire des contorsions.
— <i>ingira</i> ,	entrer dans une corporation.
— <i>irika lina</i> ,	imposer un nom.
— <i>ita</i> „	„ „ „
— <i>las'ibanga</i> ,	tirer sur le secret d'une corporation.
— <i>oga</i> ,	se laver.
— <i>palulwa</i> ,	être rasé.
— <i>pand'ibanga</i> ,	piétiner le secret d'une corporation.
— <i>pera mbuga</i> ,	courir dans la plaine: entrer dans la corporation des vieux.
— „ <i>ifumbo</i> ,	courir après le secret.
— „ <i>ihane</i> ,	„ „ les recommandations.

— <i>piwa bufumu</i> ,	recevoir un instrument de magicien.
— „ <i>migabo</i> ,	entrer dans la corporation*des <i>migabo</i> .
— <i>sanwa</i> ,	recevoir une nouvelle naissance.
— <i>sengerwa baswezi</i> ,	entrer dans la secte des <i>baswezi</i> .
— <i>ses'ibanza</i> ,	nettoyer un enclos.
— <i>sungirwa</i> ,	recevoir une onction.
— <i>teng'ibimbi</i> ,	mettre le secret à l'écart.
— <i>tindikwa</i> ,	être séquestré.
— <i>tulagulwa migabo</i> ,	être frappé par le <i>migabo</i> .
— <i>tungwa</i> ,	être revêtu de nouveaux habits.
<i>Ibanga</i> ,	secret de corporation.
<i>Ilimu</i> ,	animal, secret de corporation.
<i>Kagondo</i> ,	hutte d'initiation des <i>baswezi</i> .
<i>Kihanda cha mbuga</i> ,	enclos „ „
<i>Kibunda</i> „ „	„ „
<i>Kitindiko</i> ,	séquestration.
<i>Lutinti</i> ,	„
<i>Mbuck'ibimbi</i> ,	chef de bande.
<i>Mgabe</i> ,	dignitaire de la cour.
<i>Mgoli</i> ,	reine.
<i>Mhemba</i> ,	disciple.
<i>Mhembeki</i> ,	maître dans l'art.
<i>Mkanumba</i> ,	assistant.
<i>Munangogo</i> ,	ancien dans la secte.
<i>Msagula</i> ,	assistant.
<i>Mtanda gwa Bayeye</i> ,	hutte d'initiation des <i>Bayeye</i> .
<i>Mtangala</i> ,	initié.
<i>Mtemi</i> ,	roi.
<i>Mteng'ibimbi</i> ,	chef de bande.
<i>Nhonga</i> ,	cruche à bière des corporations.
<i>Ninabo</i> ,	la mère des disciples: le maître.
<i>Mugwira</i> ,	compagnon.
<i>Isabo buhemba</i> ,	initiateur, père des disciples.

452. Signalons de suite quelques unes des particularités qui ne sont pas communes à toutes les corporations, ainsi nous n'aurons plus à y revenir.

Nous venons de dire que chaque corporation a ses insignes à elle.

L'initiation dans le *bufumu bwa ngoma* ou magie du tambour, a lieu dans une cabane construite dans la brousse au moyen de

roseaux et de branchages: les candidats à initier doivent exécuter, ce travail. Les candidats de la même corporation, avant de sortir de la *mtanda* et avant d'être initiés aux secrets, doivent prendre un vomitif *irucho* pour se purifier l'intérieur. Avant d'être revêtus du collier de perles, ils doivent passer sous un tambour en rampant à plat ventre; ce tambour est suspendu entre deux pieux plantés en terre. Devant le tambour, assis sur un siège *isumbi*, se trouve leur parrain. Arrivés devant lui, ils redressent un peu le haut du corps, et c'est dans cette posture qu'ils reçoivent leur insigne des mains du parrain. Après la réception des insignes — ce qu'on pourrait appeler la vêtue —, a lieu un festin *kulya buhondo*. Ensuite tout est terminé et chacun s'en retourne chez lui dans sa famille.

453. Mais d'autres formalités doivent encore avoir lieu le lendemain, et le surlendemain, et cela dans toutes les corporations. Le premier jour, tous se rendent en corps dans *l'ilungu ido*, c.-à-d. la petite forêt, pour y être instruits sur divers remèdes dont la corporation garde le secret. Le deuxième jour, chacun prend son arc et ses flèches et l'on se rend, toujours en corps, dans *l'ilungu ihanya*, ou la grande forêt; là doit avoir lieu le *kalasa ibanga*, ou le tir sur le secret; il s'agit du secret ou du *totem* de la corporation, lequel est un arbre ou une plante. *L'isabo bahemba* montre le *totem* à ses disciples: alors le *kibuch'ibimbi* tire dessus avec une flèche *kulasa ibanga*; après lui les autres font de même. — Si les disciples sont des femmes, elles frappent le *totem* avec une palette à cuire, appelée *mdinho*.

454. Ces *mabanga* de corporations sont probablement ce que les ethnologues appellent les *totems*. En tout cas, ce sont les secrets de la corporation dans lesquels sont cachées les forces que les nouveaux initiés reçoivent en y entrant.

Il est difficile de dire quelle signification l'indigène donne à l'acte qui consiste à tirer sur les *mabanga* ou à les frapper: veulent-ils signifier ou symboliser qu'ils arrivent en possession des secrets ou des vertus médicales y contenues, comme le chasseur arrive en possession du gibier en l'abattant? Ordinairement, ces *mabanga* sont des plantes médicinales.

En tout cas, c'est cet acte qui constitue essentiellement l'initiation.

Voudrait-on signifier que par là on contracte une alliance avec cet être mystérieux et symbolique? Cet arbre ou cette plante con-

tient, d'après l'indigène, ou bien recèle une force magique. Ce sont ces *mabanga* qui fournissent les remèdes et quelquefois on leur rend un culte.

Ces secrets de corporations portent les uns des noms d'hommes, les autres des noms de femmes, sans qu'ils aient en eux quoique ce soit de masculin ou de féminin. Ainsi les confrères du *bufumu bwa ngoma* ont deux *mabanga*, le *msuha* et le *munagwe*: le premier est le masculin, le *mgosha*, et le second est le féminin ou la reine, *mgoli*.

455. Après que le *kibuch'ibimbi* et ses compagnons ont chacun tiré son coup, les *batangala* ou les *banangogo* viennent leur indiquer quelques plantes et racines médicinales, surtout des vomitifs: de ces derniers les indigènes en connaissent un bon nombre.

Pour cloturer la solennité, on offre quelques libations aux ancêtres de la corporation. Désormais, les nouveaux initiés font partie de la secte, mais ils n'ont encore que le titre de *bahemba*.

456. Celui qui dans la suite veut devenir *mtangala* ou maître, doit faire encore un long stage d'apprentissage. Ne nous imaginons pas une école de *mfumu* comme ressemblant à quelque institut académique d'Europe; on n'y apprend ni à lire ni à écrire, car ce sont là des choses dont on ne sent pas la besoin.

Celui qui aspire à devenir *mtangala*, s'attache à quelque praticien, à peu près comme cela se faisait chez les Romains, et il se fait initier par lui aux connaissances pratiques de sa profession. Pour apprendre quelque chose dans cette école, le disciple n'a besoin que de ses yeux et de ses oreilles, afin d'observer ce que le maître dit et fait; il doit être rusé et ne pas se laisser embarasser par des riens: pour être *mfumu*, il faut savoir mentir avec intelligence. L'indigène a trouvé le mot juste pour désigner ce genre d'apprentissage, il l'appelle *kuyumbana na mfumu*, c.-à-d., fréquenter un *mfumu*, l'accompagner. Et de fait, tout ce temps d'apprentissage se passe à suivre le *mhembeke* ou maître partout où il va.

Le disciple voit ce que le maître fait et il entend ce qu'il dit: il apprend ses secrets l'un après l'autre. Il l'accompagne à la forêt quand il va chercher des racines et des plantes médicinales; il assiste à la préparation des médecines; surtout, il apprend une foule de remèdes magiques et superstitieux; il assiste aussi aux consultations et observe les questions que le maître pose aux clients;

finale, il est en état de se donner comme maître accompli et de travailler pour son propre compte.

458. L'initiation pratique ne doit donc pas être confondue avec l'incorporation dans une secte.

Celui qui a subi l'épreuve avec succès, reçoit son diplôme, qui consiste en une queue de gnou, *kimwanda cha mbushi*. Les enfants d'un *mfumu* défunt portent le *kimwanda* de leur père et de leur grand-père: il est pour eux non seulement un insigne de *bufumu*, mais encore un *iholero*.

Pour être complet, il faudrait décrire à part les cérémonies d'initiation de chaque corporation; à cause des répétitions continues, cela n'aurait finalement plus d'intérêt.

Nous allons nous contenter de dire quelques mots encore sur des cérémonies présentant un intérêt particulier.

Voici d'abord l'énumération des corporations:

1. *Babushero*, d vins qui se servent du *bushero*, plat en bois.
2. *Bachemba ngoko*, devins qui consultent
3. *Bagoko-goko*, les entrailles poules.
4. *Bagota*, sages femmes pour jumeaux.
5. *Bagoyangi*, charmeurs de serpents.
6. *Bakonikoni*, antagonistes des sorciers.
7. *Bakuba*, " "
8. *Bakasanda*, devins par le *kasanda*.
9. *Balasa*, antagonistes des sorciers.
10. *Balogi*, sorciers, sorcières.
11. *Balumambo*, magiciens par le piquet . . . anéantissant les mauvais sorts.
12. *Balugulu*, charlatans du bain de sueur.
13. *Bafuta mbula*, faiseurs de pluie.
14. *Bamanga*, magiciens de la pierre magique.
15. *Bamhembe*, " de la corne magique.
16. *Bamhe*, " du plateau en bois.
17. *Bamigabo*, " exorcistes.
18. *Ba ngoma*, " du tambour magique.
19. *Ba ndege*, " de l'oiseau: prédisant les accidents de voyage.
20. *Ba nhalabiro*, " de la cruche.
21. *Ba nunguli*, " chasseurs du porc-épic.

22. <i>Ba nyamizi</i> ,	magiciens de la baguette magique.
23. <i>Basambo</i> ,	„ bandes de voleurs.
24. <i>Baswezi</i> ,	} <i>Baswezi</i> .
25. <i>Ba Lyangombe</i> ,	
26. <i>Bayeye</i> ,	magiciens charmeurs de serpents.
27. <i>Ba kitung'uda</i> ,	„ charlatans.
28. <i>B'igala</i> ,	„ devins.
29. <i>B'igala lya nsangu</i> ,	„ devins du jouet.
30. <i>B'itombolo</i> ,	„ du bain magique.
31. <i>Bunamhala</i> ,	corporation des vieux.
32. <i>Ba kashimbo</i> ,	magiciens joueurs.
33. <i>Ba ndono</i> ,	„ danseurs aux sons bruyants.
34. <i>Ba ngwada</i> ,	„ danseurs.
35. <i>Ba salenge I</i> ,	„ cultivateurs.
36. <i>Ba salenge II</i> ,	„ danseurs.
37. <i>Ba shingoma</i> ,	danseuses (femmes).
38. <i>Balusambo</i> ,	magiciens danseurs.
39. <i>Babusegese</i> ,	„ danseurs.
40. <i>Badandu</i> ,	„ chasseurs.
41. <i>Balongo</i> ,	forgerons.

III. Consultations divinatoires.

459. Avant de quitter le *mfumu*, assistons à une consultation qu'il donne à ses clients.

Il s'agit ici de choses universellement connues et où tout le monde est admis; donc on peut en parler avec plus de certitude d'être dans le réel, qu'en parlant des mystérieuses initiations dans les sectes secrètes. Toutes les consultations sont loin de se ressembler, et il n'y a pas qu'un seul nom pour les désigner toutes: les exemples feront mieux voir ces différences, que les descriptions ou définitions que nous pourrions en donner. Toujours elles sont accompagnées d'actes mystérieux et superstitieux se rapportant aux ancêtres.

Comment le *mfumu* peut-il tellement fasciner ses congénères? C'est qu'il les connaît, il sait ce qu'il peut se permettre et comment il doit agir pour arriver à son but. Pour nous Européens, la psy-

chologie du nègre est une énigme obscure, tandis que le *mfumu* y voit clair comme dans un livre.

460. Les *bafumu* n'entrent pas dans les disputes et les discussions, ils prononcent simplement leur oracle et ne se laissent jamais compromettre ni embarrasser; ils sont assez rusés pour se ménager toujours quelque issue pour la retraite. Quand une prédiction ne se réalise pas ou que leurs conclusions ne répondent pas aux faits, alors ce n'est pas le *mfumu* qui s'est trompé, c'est le client lui-même; il a mal compris l'oracle, il l'a interprété fausement. Le *mfumu* est un disciple consommé de la Pythie de Delphes: il ne donne jamais une réponse claire et décisive, mais il laisse à celui qui vient le consulter, le soin de tirer la conclusion de ses paroles ambiguës. Personne ne doute de sa science; tout au plus peut-on entendre des paroles comme celles-ci: le *mfumu*, m'a trompé, non pas parce qu'il ne savait pas la vérité, mais parce qu'il n'a pas voulu me la dire; ou bien encore on dit que les ancêtres irrités n'ont pas voulu se laisser apaiser.

461. Innombrables sont les circonstances dans lesquelles on va invoquer l'oracle: on peut dire que tout acte, tout événement de la vie privée comme de la vie publique ou sociale y donne occasion. Déjà avant de se mettre en route pour se rendre chez le *mfumu*, on veut s'assurer si le moment est bien choisi, si c'est bien la volonté des ancêtres qu'on fasse cette démarche. Le soir, avant d'aller se coucher, on place trois *mapigi* dans l'intérieur de la hutte, près de la porte; on les met les uns sur les autres et on les recouvre de feuilles de ricin *kulalikija ndege* ou *kulalikija mapigi*. Si le lendemain matin les petits cônes ne sont plus l'un sur l'autre, mais l'un à côté de l'autre, c'est bon signe, on peut aller sans crainte chez le devin: les cônes se sont placés l'un devant l'autre, dit l'indigène, pour montrer le chemin *kilongola cha mwonyesha nzira*.

Ou bien on place de petites boulettes de beurre dur sur un tronc de bananier coupé; si le beurre reste dur, c'est de bon augure; si, au contraire, on le trouve fondu, on renvoie la consultation à un meilleur moment. On fait une épreuve semblable avec le beurre, quand on apprend qu'une personne de sa parenté est gravement malade: trouve-t-on sur le beurre de petites fourmis appelées *busisi*, c'est un signe que la personne est déjà morte.

462. A-t-on constaté, au moyen de ces essais, que le moment est propice, on se rend chez le devin. On le prie, de vouloir bien „porter son oracle au dehors“: les consultations en, effet, se font toujours en plein air sous la voûte du ciel. Le magicien prend ses ustensiles, les arrange et les met en état de fonctionner.

463. Parmi ces ustensiles, signalons d'abord la calebasse parlante, *katolo kanyamizi*, appelée encore *kanabukobwa*.

Le *mfumu* la place sur un escabeau et lui intime de répondre à celui qui vient le consulter. D'abord, la *kanyamizi* salue le visiteur, puis elle lui demande quel est l'objet de ses désirs. Après que le client a exposé sa demande, elle ajoute: Que m'apportes-tu? Le client dit: Je donnerai de l'argent.

Alors la calebasse donne sa réponse en paroles très distinctes, p. ex.: *Jaga, kamaliye mizimu ya gukuyo*, va apaise les *mizimu* de ton grand-père; ou bien: *Fumya mafinga*, porte devant ta hutte les *mafinga* et offre un sacrifice aux *mizimu*; offre des libations aux *maholero* de tes ancêtres.

464. Ensuite, le client doit payer la taxe, laquelle n'est généralement pas bien élevée, à moins que la consultation ne soit complétée par un traitement médical: quelques centimes suffisent ou une mesure de sorgho. Dans le vase qui sert à apporter l'honoraire en sorgho, on met une petite branche de *minala* (euphorbe).

Est-ce le *mfumu* lui-même qui parle à la façon des ventriloques ou sommes-nous en présence d'un cas de spiritisme? Cette dernière supposition ne manque pas de vraisemblance. Du reste, nous ferons connaissance avec d'autres faits qui pourront difficilement s'expliquer d'une autre manière. Nous avons entendu des personnes qui ont vu et entendu par elles-mêmes et qui affirment carrément que la voix sort de la calebasse; or ces personnes font même observer que le *mfumu* se tient à l'écart, loin de la calebasse, au moment où celle-ci parle. Par contre, un *mfumu* converti m'a affirmé que c'est le charlatan qui parle par le nez.

465. D'autres fois, les oracles sont donnés au moyen d'une écuelle en bois *bufumu bwa mhe*. Surtout chez les *Birwana*, cette sorte d'oracle est très usitée, tandis que la précédente *bwa nyamizi* est plus employée chez les *Banyamwezi*.

Le *mfumu* se sert d'un *mhe* (écuelle) qu'il remplit d'eau. A son client, il présente deux petits bois plats comme des jetons *nhonge*

sur lesquels il lui dit de cracher; ce dernier crache en disant: *Bu-panga bwane*, ma santé! Il rend les bois au magicien, lequel, au moyen de ces jetons, remue l'eau qui se trouve dans l'écuëlle de façon à lui imprimer un mouvement rotatoire; quand l'eau tourne avec la rapidité voulue, il y jette les deux jetons qui se mettent à tourner avec l'eau. Finalement, le présage est bon ou mauvais suivant la position que prennent les jetons quand ils ont fini de tourner: s'ils s'arrêtent à la droite du *mfumu*, c'est de mauvais augure: s'ils s'arrêtent sur l'un des trois autres côtés, le présage est bon. Ainsi avec cette sorte de roue magique, on a trois chances sur quatre de gagner. On répète toujours l'opération pour confirmer l'oracle, ce qui naturellement diminue la chance.

456. L'oracle par la corne magique *bufumu bwa ipembe* est souvent invoqué pour découvrir les voleurs. Presque tous les *bafumu* possèdent de telles cornes. Pour cet usage, on emploie généralement des cornes d'antilopes de diverses espèces. Le *mfumu* les remplit de remèdes magiques *kusonda ipembe*.

467. Pour la préparation de ces remèdes *shingira*, il emploie toutes sortes de choses imaginables et inimaginables: v. g. semen virile in pollutione ejectum; genitalia viri vel mulieris vel etiam animalium, ut leonis, hyaenae, leopardi; des yeux, des oreilles, des nez, des langues, des cœurs, des cervelles, des cils d'yeux, des poils du corps humain, des petits doigts de mains humaines, des petits orteils tant des hommes que des animaux; des yeux et des cœurs de lions, d'hyènes et de chats; des têtes de *nhoboko*, serpent très venimeux; des têtes, des cœurs et des serres d'aigles et de hiboux; des têtes d'une sorte de rats; des morceaux enlevés à des armes qui ont servi à commettre quelque meurtre; du bois d'une lance ou d'une flèche, le manche d'une hache, un bâton dont un aveugle décédé s'est servi étant encore en vie; une barre de bois ayant servi de bière pour porter un mort à sa dernière demeure, c.-à-d., dans la brousse; un éclat de bois d'un arbre qui s'est déraciné et est tombé de lui-même ou qui a été frappé par la foudre; des écailles d'un pangolin *gakakubonwa*; une massue *buhili*, qui a servi à assommer une sorcière.

468. Comme on voit, ce sont les choses extraordinaires, bizarres, macabres, dégoûtantes, qui sont censées posséder les vertus magiques: manifestement, on y reconnaît l'auteur de tout mal.

La magie dans son essence intime se montre sale, immorale, et, directement ou indirectement, elle conduit à tous les crimes: vengeance, meurtre, vol, rapine et débauche.

Il ne semble pas cependant qu'il y ait pacte explicite avec le démon, car le *Munyamwezi* n'a aucune connaissance des démons.

Presque toujours le magicien invoque les ancêtres en préparant ses remèdes et en en faisant usage. Souvent l'intervention des mauvais esprits est évidente: pour s'assurer leur concours, c.-à.d., le concours n'est accordé qu'à cette condition. Les *shingira* (remèdes magiques) proviennent justement de tels crimes: on ne peut se les procurer qu'à l'occasion des crimes. Souvent aussi, on se sert de cadavres qui ont été jetés dans la brousse, ou bien on les déterre.

469. Les oracles donnés au moyen de la corne magique *ipembe* sont, paraît-il, de nature toute spirite. Sur l'invitation du *mfumu*, celui qui vient consulter, saisit la corne placée sur l'escabeau et la tient fortement; s'ils sont plusieurs, ils la saisissent tous ensemble. Le *mfumu* se place à une certaine distance, tenant en main une petite clochette *ikinda* qu'il fait sonner. En même temps, il s'adresse à la corne magique *lina milango*, encore *likalonda* du verbe *kulonda*, suivre. Les clients la retiennent de toutes leurs forces, mais finalement, ils ne peuvent plus résister contre la force magique qui entraîne la corne; ils sont obligés de suivre. Elle les conduit à l'endroit où l'objet volé se trouve caché; là, en s'élevant en l'air, elle indique qu'il se trouve en haut dans le toit de la hutte; ou bien elle descend et indique par là qu'il faut creuser pour trouver ce que l'on cherche.

Le spiritisme, tel qu'il est pratiqué dans le monde civilisé, ne procède guère autrement.

470. Nous voyons une quatrième sorte de consultation dans le *bufumu bwa nhalabiro*. Le *mfumu* place sur un escabeau, un vase en terre cuite *nhalabiro*; il y verse un peu d'eau et il y met également ses remèdes magiques. Ces derniers consistent en trois petits jetons en bois ou bien c'est une toute petite corne magique. Il y ajoute encore quelques grains de café non grillés. Il mâche entre ses dents quelques racines bulbeuses d'une sorte de jonc *ndago*, et cela encore il le crache dedans. Finalement, il recouvre le vase d'une peau de mouton, et là-dessus doit s'asseoir celui qui vient invoquer l'oracle. Après quelques instants, le vase se met à

tourner sur l'escabeau avec le bonhomme qui est assis dessus. Le mouvement rotatoire s'accélère de plus en plus, et c'est ce mouvement qui est le bon présage. Si le vase se brisait, le présage serait mauvais. Cette sorte d'oracle a quelque chose d'analogue avec les tables tournantes du monde moderne. C'est le *mfumu* qui joue le rôle de médium. Est-il plus difficile, en effet, de faire tourner un vase plutôt qu'une table?

471. Il y a encore la divination au moyen d'un jeu de baguettes *kasanda*. Ce *bufumu* tire son nom d'un arbre forestier appelé *kasanda*, dont les branches servent à faire ces sortes de baguettes. Cependant on se sert encore de petits bouts de bambou *msununu*. Le tout consiste en une rangée de baguettes dont la première est reliée à la seconde par un seul bout et ainsi de suite pour les autres, mais de manière que le bout inférieur de la seconde soit relié au bout inférieur de la troisième, et le bout supérieur de la troisième au bout supérieur de la quatrième etc. Il s'ouvre et se ferme à la manière d'un accordéon.

Celui qui vient chercher conseil, doit cracher sur ces bâtonnets; d'après d'autres, c'est le *mfumu* qui fait cela. Celui-ci les met alors en mouvement et il leur adresse la parole d'un ton interrogatoire: Réconcilie les *misambwa* du grand-père! — Si alors le *kasanda* s'incline dans la direction où est assis le client à côté du *mfumu*, c'est signe que le grand-père doit être apaisé par un sacrifice; si le *kasanda* s'incline vers le côté, alors on recommence un deuxième, un troisième et jusqu'à un quatrième essai.

Le *mfumu* dit: Réconcilie les *misambwa* de la grand-mère? du père? de la mère? des jumeaux? du *kashindye*? offre un sacrifice? entre dans la corporation des *baswezi*? etc., ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on obtienne une réponse affirmative. Ce que nous voyons dans ce *bufumu*, semble être manifestement du hasard.

472. Les plus réputés parmi les remèdes magiques sont ceux qui sont donnés par les *banalugulu*; cette secte est originaire du *Buha*. Les *bafumu* de cette secte jouissent d'une confiance et d'une considération immenses. C'est à eux qu'on s'adresse dans les entreprises de grande importance: souvent, on les fait venir de loin pour recevoir des talismans contre quelque grand danger, ou un porte-bonheur efficace, un bon conseil au sujet d'affaires importantes. Ils savent tirer profit de leur réputation, ils se la font payer cher.

Quelquefois, ils demandent pour honoraire, paraît-il, un esclave, ou une vingtaine d'étoffes; mais cet honoraire n'est payé que quand le succès promis par l'oracle s'est réalisé; quand il ne se réalise pas, l'honoraire est minime, par ex., une pioche seulement. Cette habitude est universelle: on ne paie qu'après guérison ou après réalisation de l'oracle. D'avance, on ne paie qu'une somme minime, comme un quart de roupie, que l'indigène appelle payer le voyage dans la forêt *buzya mw'ilungu*, car c'est là que le *mfumu* va chercher ses remèdes. Mais si la guérison a réellement lieu, le praticien a droit à un honoraire, qu'elle soit l'effet des remèdes ou non.

473. Il paraît qu'avant de prononcer leur oracle, les *banalugulu* se mettent dans un état hypnotique, dans une sorte d'exstase magique, une sorte d'autosuggestion. Dans cet état, ils prononcent leurs oracles.

Celui qui vient consulter, apporte une pioche neuve qu'il donne au magicien avant de dire l'objet de sa démarche. Le magicien accepte la pioche et la place à l'entrée d'un grand *kigabiro*. L'intérieur de ce *kigabiro* est tapissé d'une couche d'herbe fraîche, *shitabu*; c'est sur cette herbe que le client s'assied. Le *mfumu* vient et prend place à côté de lui.

474. Etant ainsi assis, il prend sa pipe en tuf *iseke lya ngwizi* artistiquement ciselée; il la bourre de ses remèdes magiques: dans la composition de ces remèdes entre particulièrement une tête de serpent appelé *ibamba*. Il se met à fumer jusqu'à ce qu'il tombe dans une sorte d'ivresse ou de narcose. Dans cet état de surexcitation, il met sa coiffure qui consiste en une crinière de zèbre; il prend un *nkimba* en main ainsi que plusieurs *nzogo*, ou clochettes forgées par les artistes indigènes; avec cela, il se met à faire un bruit infernal. Finalement, il est tellement excité qu'il est comme complètement hors de lui: c'est le moment de prononcer son oracle. Quelquefois, il diffère sa réponse au lendemain, disant qu'il n'était pas encore entré en songe, que les ancêtres ne lui avaient pas encore communiqué leur sentence: il prie le client de revenir lendemain.

IV. Sociétés secrètes, ou Corporations de magiciens.

475. Les rites que nous avons décrits en parlant de l'initiation du *mfumu* font penser à ceux d'une profession religieuse, et les indigènes font volontiers des parallèles entre ces sectes et la vraie religion à cause de leurs *mabanga* qu'ils disent être des sacra-

ments comme les nôtres ou du moins quelque chose d'équivalent; et de fait, on y voit des actes qui rappellent ceux qui se font dans l'administration des sacrements.

Ces sectes cependant n'ont rien de religieux: ce sont plutôt des associations de danseurs dont l'un des buts est de s'amuser et d'amuser les autres, mais dont le but principal est de pratiquer la médecine et la magie, en vue de faire fortune.

476. Certaines d'entre elles, comme celle des *baswezi*, ont surtout comme but la thérapeutique magique; d'autres, comme celles des *bagokogoko*, des *bachembangoko*, des *banamhala*, sont des associations d'aruspices; d'autres pratiquent la chasse et pour y réussir, elles emploient des moyens magiques spéciaux; d'autres ne se proposent que le charlatanisme, comme les *bagoyangi*, les *bayeye*; d'autres font la pluie, ainsi les *bafuta mbula*; d'autres donnent des oracles, ainsi les *bamhe*; d'autres se donnent comme des antagonistes de sorciers et prétendent pouvoir désensorceler, ainsi les *bakonikoni*, les *bakuba*. Les plus mauvaises ont pour but de pratiquer la magie noire, ainsi les *balogi*.

Un grand nombre, sinon la plupart de ces associations poursuivent tous ces buts à la fois. Tous ne s'attachent pas exclusivement à une spécialité. Même, il y en a, comme les *basambo*, qui ne se proposent autre chose que le vol et le brigandage; pour s'assurer le succès dans leurs entreprises néfastes, ils ont des remèdes magiques spéciaux. Les *bamigabo* se donnent comme des expulseurs d'esprits ou des exorcistes; des sages-femmes spéciales pour les jumeaux se sont constituées en association; c'est la corporation des *bagota*.

477. Le culte des ancêtres exerce sur ces sectes secrètes une influence d'autant plus grande que chacune d'elles reconnaît et honore un grand ancêtre commun et propre.

A ces ancêtres, on offre des libations à l'occasion des initiations et dans d'autres réunions. Le grand ancêtre d'une secte en est comme le roi. Les remèdes magiques reçoivent une vertu mystérieuse de son intervention: on l'invoque chaque fois qu'on prépare ces remèdes; quand on applique les remèdes aux malades ou quand on en fait usage pour d'autres buts, on l'invoque de même. Dans toutes les consultations, on a recours à ces ancêtres.

Chaque secte a ses *mabanga* ou *milimu* à elle propres: ce sont des animaux, des arbres ou arbrissaux, des plantes, des herbes,

etc.; ce sont une sorte de totems qui relient les membres entre eux, qui les distinguent de ceux qui ne sont pas des leurs, et qui les constituent en corps. Chaque secte a encore ses *migilo* ou tabous à elle propres.

478. Comment se fait le recrutement *kukoba bahemba* de ces sectes *ngoma, moga*? Souvent c'est un *kibuch'ibimbi* qui s'en charge comme nous l'avons dit à propos des *bafumu*. Dans certaines confréries ou corporations, on entre par droit d'héritage; la qualité de membre ou de confrère se transmet dans la famille, des parents aux enfants. Souvent ce sont les *bafumu* qui font l'office de zélateurs; à ceux qui viennent les consulter dans leurs maladies, ils disent que pour pouvoir guérir, ils doivent entrer dans telle corporation ou du moins qu'ils doivent se faire soigner par les praticiens de telle corporation. Souvent les sectes posent comme condition avant de s'occuper d'un malade, que celui-ci commence par se faire initier chez eux ou du moins qu'il en prenne l'engagement: c'est le cas pour les *baswezi*. En général cependant, les corporations n'ont besoin d'aucune propagande extérieure pour assurer leur vitalité; elles se recommandent d'elles-mêmes par l'attraction qu'elles exercent autour d'elles et par les avantages matériels qu'elles procurent; le nègre est utilitaire. Et puis, l'indigène n'aime pas l'isolement, les associations lui plaisent, là il acquiert un nouveau *budugu*, une nouvelle famille.

Ces corporations, dans leur organisation comme dans leur fonctionnement, ont su unir l'utile à l'agréable.

479. L'indigène aime la danse peut-être plus que les plus enragés danseurs d'Europe. Or, dans toutes les solennités, dans toutes les réunions des corporations, il y a danse: la danse est une partie intégrante. Le mot le plus usité pour désigner toute secte ou corporation est celui de *ngoma*, tambour; on emploie aussi celui de *mbina* qui veut dire danse. Parfois on entend celui de *moga* qui veut dire métier, profession.

Il semble même que le mot *ngoma* désigne plutôt une corporation, une autorité que l'instrument qui sert à battre la cadence dans les danses: ce tambour est l'insigne de l'autorité. En entendant le mot „danse“, le lecteur ne doit pas se figurer quelque chose d'esthétique et de viril: généralement, cela consiste en des contorsions lascives des hanches et des reins. D'autres danses qui n'ont

rien d'inconvenant en soi et qui à cause de cela exercent peu d'attraction, consistent en divers mouvements des épaules. D'autres encore consistent en des voltiges rapides de tour de corps, en sauts agiles qui amusent les spectateurs et les spectatrices. Les hommes dansent toujours à part et les femmes à part.

En somme, ces danses n'ont pour un Européen rien qui puisse le charmer. Quant au nègre, rien que le bruit assourdissant du tambour le met hors de lui: à peine a-t-il entendu le premier son que déjà les épaules se mettent à tourner comme d'elles-mêmes.

A. Bayeye. Charmeurs de serpents, *Bagoyangi*.

480. Ces deux corporations n'admettent dans leur sein que des hommes. Ce qui les distingue l'une de l'autre, ce sont leurs danses *mbina*. Leur but est le même. Avant tout, ils sont ou du moins prétendent être des charmeurs de serpents.

Ils vont en corps dans la forêt pour prendre des serpents venimeux qu'ils appellent leurs enfants *bana biswe*. Ils prétendent qu'ils n'en sont pas mordus ou du moins qu'ils n'ont rien à craindre de leur morsure, ayant à leur disposition des contre-poisons appelés *makula*. Quand ils vont à la chasse aux serpents, ils ne manquent pas d'emporter ces contre-poisons avec eux. Il paraît que dans ces occasions on force les disciples à se faire mordre, afin de leur en faire constater l'efficacité séance tenante.

Quand les serpents sont pris, on les met dans une corbeille en écorce d'arbre et on les y tient captifs; comme nourriture on leur donne surtout de la farine.

Il ne nous a pas été possible jusqu'ici de savoir au juste si on arrache aux serpents les dents venimeuses: certains l'affirment, d'autres le nient.

Avec ces serpents, les membres de la corporation vont donner des représentations au public; durant les danses, ils les enlacent autour de leur cou.

481. Au dire des indigènes, les *bagoyangi* et les *bayeye* font souvent des choses étonnantes. Ils avalent des charbons ardents, s'assoient sur du feu, se percent les yeux, se coupent la langue en morceaux; ils écrasent des personnes vivantes dans des mortiers et ensuite les ramènent à la vie; ils ressuscitent des morts qui ont succombé à la morsure des serpents; ils passent à travers la toiture d'une hutte sans y faire de trou; ils retirent des objets

du corps des spectateurs, tels que bouteilles, assiettes, couteaux. Tout cela, selon la croyance des indigènes, ils ne le font pas seulement en apparence par des tours d'adresse, mais en toute réalité, car rien n'est impossible à leurs remèdes magiques, aux *makula*; rien ne leur résiste.

482. Les cérémonies d'initiation de ces deux sectes ont des particularités que nous devons signaler; car elles nous font voir plus à fond dans la magie et dans la coutume si embrouillée du totem; elles nous en montrent du moins un nouveau côté.

Le *kibuch'ibimbi* cherche et réunit ses compagnons *kutenga ibimbi* ou *kusesa ibanza*, et tous se rendent chez un *mtangala* pour le prier de les initier.

483. Cette démarche étant faite, le chef de la corporation *mhanya wabo* fait construire une *mtanda* ou un enclos. Ordinairement, quelqu'un leur cède gracieusement sa hutte pour cette circonstance. On appelle d'anciens disciples qui n'ont encore que le titre de *bahemba* et qui ne sont pas encore complètement initiés: ce sont eux qui doivent mettre la *mtanda* en état. Sur les parois de la hutte qui sont en terre, ils dessinent diverses figures de serpents, d'arbres, de plantes *kwola mayoka na miti*. Avec de l'argile, ils façonnent également des figurines d'animaux sauvages *kubumba mandume*. Comme couleur pour les dessins, ils se servent de cendres de bois, surtout du *mtundulu*, qui donne une couleur rouge très voyante; la cendre est délayée dans de l'eau. Ils prennent encore une terre blanche appelée *ndoba*, dont le *Munyamwezi* se sert pour blanchir sa hutte et même parfois ses habits. Comme couleur noire, ils emploient de la poudre de charbon; comme rouge, une pierre *ngula* qui a cette teinte. Ces trois couleurs, le blanc, le rouge et le noir, sont regardées comme les couleurs du serpent python *isato*. Il est possible qu'aux yeux des charmeurs de serpents, ce soient encore les couleurs d'autres serpents. On ne dessine ainsi sur la hutte rien que des serpents venimeux, et des arbres ou plantes qui donnent du contre-poison contre les morsures de serpents.

Ordinairement, il faut se contenter d'admirer la bonne volonté de l'artiste peintre, car serpents comme arbres et plantes sont presque toujours méconnaissables: ce qui du reste ne tire pas à grande conséquence car le disciple ne tardera pas à voir tout cela en nature.

484. La *mtanda* est prête, on convoque les candidats pour qu'ils commencent leur noviciat. La demeure ne renferme aucun mobilier, on dort sur la terre nue *kwichamira ha'si*. En même temps que les candidats, on convoque aussi la mère de la corporation des *bayeye*, *ninabo wa bayeye*. Cette dernière est une femme du maître. Elle a pour fonction de nourrir les jeunes gens durant les cinq ou six jours que va durer leur initiation. Comme les aspirants et comme leur maître, elle couche dans l'intérieur de la *mtanda* et elle partage la couche du maître *munhya wakwe*. Cette mère de la corporation doit assister à toutes les cérémonies de l'initiation. Les aspirants lui doivent respect et obéissance. A la fin de la cérémonie, on lui donne comme récompense pour ses services quelques pioches et des étoffes, ou encore trois ou quatre roupies en argent.

485. Le moment étant venu, tous entrent dans la *mtanda*, *kwingiramo mu mtanda* vers les quatre heures du soir; de suite, les cérémonies du *kutindikwa* commencent.

La nourriture des aspirants est apportée par leurs parents ou bien elle est apprêtée par la *ninabo*. Elle ne peut pas être assaisonnée de sel.

Le premier soir de la première nuit, aucune cérémonie n'a lieu; on est seulement réuni pour se préparer à recevoir la première instruction le lendemain matin.

486. Le deuxième jour au matin, l'*isabo bahemba* explique à ses disciples la signification des dessins tracés sur les cloisons ainsi que des figures en terre et il commence à leur apprendre la manière de préparer les contre-poisons comme celle de s'en servir. Cependant l'acquisition de cette science ne se fait que peu à peu.

Ici nous allons énumérer une série de remèdes sans pouvoir toutefois affirmer jusqu'à quel point ils sont efficaces; quant à l'indigène, il n'en doute aucunement, il a une grande confiance dans l'art du maître *muyeye*.

A la suite du nom de chaque serpent, nous donnons les contre-poisons qui sont employés contre sa morsure.

I. *Mswira*, *iswira*, serpent cracheur:

1^e contre la douleur cuisante causée aux yeux par le crachat venimeux, les *bayeye* mâchent l'écorce du *mpala* et appliquent la pâte ainsi obtenue sur les yeux malades;

2^e on emploie encore la racine de *igunguli*, sorte de borraginacées;

3^e item, les feuilles et les racines du *mgembe*, bois d'ébène;

4^e les tiges de la patate douce *malando ga makafu*.

5^e Contre la morsure de ce serpent: on donne un vomitif fait avec des racines écrasées de l'euphorbe *minala*; sur la plaie, on met un emplâtre de racines écrasées du *mkonola*, sorte de ficus: on y applique aussi des ventouses.

II. *Kangalukwi* ou *kakangalukwi*, petit serpent, qui, comme son nom l'indique, change de couleur comme le caméléon et ressemble à une branchette desséchée: on donne un vomitif tiré des racines du *mgando* et de celles du *mkalya*; sur la plaie, on met un emplâtre fait avec des racines du *msalasi*. La morsure de ce serpent est très mauvaise.

III. *Nhoboko* ou *ikoboko*, serpent très craint, comme étant le plus venimeux et le plus dangereux de tous; il atteint une longueur de 3 mètres: vomitif tiré du *mkalya*, du *mgando* et du *msazi* ou du *kalembushi*; sur la plaie, on met un emplâtre fait avec le *ilendi* *lya ha'si*, digitale.

IV. *Sawaka*, serpent long d'environ 1^m,50: vomitif tiré des racines de *msana* et du *mnugongondi*; sur la plaie, pâte faite avec les feuilles écrasées du *msana* ou avec les racines d'un pied de bananier *mizi ya matoke*.

V. *Lyaludutu*, serpent long env. 1^m,30, mince, couleur de feuilles vertes: emplâtre de feuilles de *msongati*. Pour faire sortir les restes des dents ébréchées, on badigeonne la plaie avec du *ludumyo* au moyen du *mhambo gwa mgembe*, instrument en bois d'ébène; le remède *ludumyo* doit empêcher les morceaux de dents de pénétrer plus profondément dans la chair: il est fait avec les feuilles du *mfira* ou du *mvivi*.

VI. *Simbi*, serpent mince, long environ 1^m,30: vomitif comme ci-dessus; sur la plaie, emplâtre fait avec une petite labiacée appelée *matana ga bagikulu*.

VII. *Kipiri*, serpent mince, long de 30 à 40 cm; la morsure met l'endroit en décomposition *kubola*, emplâtre fait avec les feuilles ou avec l'écorce du *mnugongondi*.

VIII. *Nhumba masaka* (litt. qui rampe autour des buissons). Ce semble être un reptile d'une longueur prodigieuse, avec une tête allongée. Il occasionne la mort par son seul souffle. Est-ce vrai?

IX. *Kitulaguja mhinda*, qui effraie le porteur et qui d'effroi lui fait jeter sa charge; long environ 50 cm., porte sur le corps des taches bleues *durumida*. Il se met en fureur et se gonfle quand on le rencontre. Traitement: vomitifs.

X. *Yolokolola*, appelé encore *nshana*. Il est très venimeux; d'abord il se redresse, puis il se jette sur l'homme. Vomitifs provenant du *msazi*.

XI. *Kaboja*, long 30 cm. — Vomitifs; emplâtre fait avec le *kambolambola*.

XII. *Yalukonge*. — Vomitif tiré du *msazi* ou du *kalembushi*.

XIII. *Kifutumo*. — Vomitif.

XIV. *Ndumira habili* ou *mtongolingo*. Selon la croyance des indigènes, ce serpent a deux têtes, une à chaque bout; il rampe des deux côtés, en avant et en arrière, sans se retourner. On l'appelle encore *mtemi wa mashiramba*, roi d'une sorte de fourmis pillardes, noires; car souvent on le trouve entouré de ces fourmis et comme enfoui au milieu d'elles. On lui rend des honneurs, surtout chez les *Badakama*, paraît-il.

XV. *Ya mlinga*, long 1^m, 50, tout rouge, très rare, tellement que les indigènes disent qu'on ne le voit qu'une seule fois dans sa vie; si on le voit, on doit mourir. Il n'est pas venimeux.

XVI. *Namulwe*: non venimeux.

XVII. *Luzomala*: venimeux.

XVIII. *Isato*, python venimeux.

XIX. *Sabuadi*; on met sur la plaie un emplâtre de boue.

XX. *Kamina*, scorpion noir } Sur la plaie: feuilles de courges,
Nge, scorpion jaune } ou encore de la suie. —

On a pu remarquer que les *Bayeye* donnent toujours et tout d'abord un vomitif quand quelqu'un a été mordu par un serpent venimeux.

487. D'autres vomitifs sont préparés avec le *limwage*, le *mne-mowa*, le *kasanda*, le *mwa changoko*, le *mbele-bele* ou le *mlaganina*. Les racines sont d'abord carbonisées sur le feu, puis réduites en poudre dans un mortier. On mélange ensuite cette poudre avec du miel d'abeilles; ensuite on pétrit le tout et on le met pour être

conservé, dans la corne magique *mhembe*, de sorte que le *myeye* en a toujours sous la main.

488. Le maître apprend aussi à ses disciples comment désormais ils ont à se comporter à l'égard de leurs confrères dans la corporation, de quelle façon ils doivent installer et aménager leurs demeures, quel arbre commémoratif ils doivent planter devant les huttes.

Les totems de cette corporation semblent être: 1^e les *mabanga* que les disciples viennent d'apprendre à connaître et qu'ils ont „abattus“; 2^e les serpents venimeux eux-mêmes qu'ils appellent leurs enfants *bana babo* et dont ils reçoivent les noms le jour de leur initiation.

Le travail du deuxième jour est donc pour les disciples d'apprendre la théorie de leur art. On leur fait connaître aussi les *migilo* ou *tabous* de leur corporation. En plus le *mhembe* cherche à leur faire peur en leur montrant les figurines d'animaux *kugangishiwa bahemba*. Il les pince et les maltraite tellement qu'ils lui promettent un cadeau pour qu'il les laisse en repos.

489. Le troisième jour, les cérémonies ont lieu dans la petite forêt *ilungu ido*. Les *batangala* ont préparé aux alentours de la *mtanda*, dans, la brousse, trois petits cercles *kubeja ibanza*. Ce sont trois endroits bien débroussaillés et nettoyés, d'une étendue d'à peine un mètre carré; ils sont éloignés les uns des autres environ trente mètres de distance. On les appelle *maleba*, mot qui veut dire mystère.

490. Le premier de ces petits cercles est appelé *kabugu ka basazi*, endroit des fous, ou encore *sikene*. Le deuxième est appelé *kibanza*, place, endroit, ou encore *ihoho*, cour de la deuxième reine. Le troisième est appelé *ikuru*, cour du roi, ou encore *ihanga*, cour de la première reine. Au milieu du premier cercle *kabugu ka basazi* ou *sikene*, on plante un pied de *limsazi*, litt. le grand fou. On le plante profondément en terre, de telle sorte qu'il y disparaît presque complètement. Le maître imprime les traces de ses orteils dans l'intérieur de ce cercle et sur le contour.

491. Dans le deuxième cercle *kibanza* ou *ihoho*, on a apporté et placé un *kibumbuswa*, qu'on a recouvert d'une peau de civette *inyiriri*. Le *kibumbuswa* est un tertre en forme de gros champi-

gnon construit par une sorte de petites termites ou fourmis blanches ; ainsi recouvert de la peau de civette, on l'entoure de quatre cercles en couleur : le premier est noir *lyapi*, le second est blanc *lyape*, le troisième est rouge *lyaza*, le quatrième est bleu *ikelenge*. Le cercle noir est fait avec de la poudre de charbon provenant d'une barre de bois qui a servi à porter un cadavre humain dans la brousse *ngato*. Dans la même poudre, on mêle encore d'autres charbons magiques ainsi que des cendres du nez et des yeux d'une sorcière *mlogi*, qui a été exécutée après jugement en règle. Plus loin nous reviendrons sur ce détail. Les remèdes sont appelés *shingira*. La couleur rouge provient du *mkulungu* ou du *kasanda*. Le bois rouge de ces deux arbres est réduit en poudre. Le cercle blanc est fait avec de la farine. Le bleu, avec la poudre d'un autre bois de la forêt.

492. Dans le troisième cercle *ikuru* ou *ihanga*, les anciens de la corporation ont planté un arbuste épineux *minhwa sungwa*. Cet arbuste a la hauteur d'un homme. En haut, on a tendu, en sens transversal, deux branches comme deux bras ; en bas, on a fait de même, de sorte que le tout forme comme une croix double. Autour de cet arbuste plus grand appelé *mtemi* ou roi, on a planté plusieurs branches de la même espèce de bois : ce sont les *bakali* ou soldats du roi. Tous ces arbustes ou branches épineuses sont enduites d'argile *kukandwa na bulongo* et rendues de la sorte méconnaissables.

Ceux qui ont tracé ou dessiné ces cercles, sont appelés *shifinda* ; l'un d'eux est le *kifinda kigosha*, dessinateur masculin, l'autre le *kifinda kikima*, dessinateur féminin. Et cependant tous les deux sont des hommes (cf. *mabanga* masculins et féminins).

493. A la tombée de la nuit, les trois cercles étant achevés, les disciples se rendent dans l'*ilungu ido* où ces cercles se trouvent. Ils marchent en file l'un derrière l'autre ; de la main gauche ils tiennent arc et flèche *kisenge na buta*, dans la main droite ils tiennent une torche de paille allumée *chenge*. Le *kibuch'ibimbi* marche en tête. Les *banangogo* ou anciens de la corporation, ainsi que la *ninabo* ou mère, prennent part à cette procession. Arrivés non loin du *kabugu ka basazi* ou *sikene*, tous font halte, et là, debout, tous se dépouillent de leurs vêtements, y compris la *ninabo wa bayeye*, *bazula myenda* ; le rite qui va suivre doit être fait en costume d'Adam.

Maintenant ils s'approchent tout près, mais en marchant à reculons; durant cette dernière marche, ils chantent les strophes suivantes:

Refrain: <i>Imwe, bamayu mwakuja na ku mgongo mukubona ki? (bis)</i>		Vous mères, approchez-vous et sur votre dos que voyez-vous? (bis).	
Solo: <i>Bolemi bayeye!</i>	les <i>bahemba: Hu!</i>	Rampez, <i>bayeye! — Hu!</i>	
<i>w'iswira!</i>	„ „	Vous, du serpent cracheur! — <i>Hu!</i>	
<i>ulu ya ngoma!</i>	„ „	Quand il mordra quelqu'un! — <i>Hu!</i>	
<i>waleka kupija!</i>	„ „	Manqueras-tu de le guérir! — <i>Hu!</i>	
<i>sanga mlaga nina!</i>	„ „	Cherche le <i>mlaga nina!</i> — <i>Hu!</i>	
<i>hami, bolemi, bayeye!</i>	„ „	Criez, rampez <i>bayeye! — Hu!</i>	

494. Quand le chant est achevé, on se retourne de façon à avoir la face tournée vers le *kabugu ka basazi* ou *sikene*. Le maître demande: Que voyez-vous, ici? Mais à cause de l'obscurité de la nuit, les disciples ne peuvent pas distinguer le *limsazi*, ni les traces des pieds. Ils se taisent. Alors le maître fait un discours pour leur expliquer le tout.

Puis il leur montre le *limsazi* et dit: Si vous trahissez nos *mabanga*, si vous les faites connaître à des personnes qui ne sont pas des nôtres, vous deviendrez fous comme ce „grand fou“ que voilà; vous courrez continuellement vers l'Ouest et vous ne reviendrez pas *kupera mweri*. Courir vers l'Ouest est synonyme de devenir fou. Pour écouter cette leçon, les disciples se tiennent debout ou accroupis.

495. Après ce discours, tous se remettent en file et chantent de nouveau la strophe susdite: *Imwe bamayu* etc. Ainsi ils s'approchent du deuxième cercle, le *kibanza* où *ihoho*, marchant à reculons, le visage tourné vers le premier cercle dont ils s'éloignent et dont ils viennent de faire la connaissance. Nouvelle halte et nouveau volte-face. Le maître recommence à parler et à donner des explications; il dit: Voici le *kibanza* ou *ihoho*. *Olo balikubuja bangi:*

ha kibanza wasangaho ki? mbawira: msangaho kibumbuswa na ndili ya nyiriri, na buganga bumerire bwapi na bwaza na bwape na bw'ikelenge; uba'wira shen'isho. Si quelqu'un te demande ce que tu as vu dans le *kibanza*, dis-lui que tu y as vu un *kikumbuswa*, la peau d'une civette, et, répandus par terre, des remèdes noirs, rouges, blancs et bleus: c'est ainsi que tu dois répondre. Cependant ces communications ne doivent être faites qu'à des initiés, car le maître ajoute aussitôt: Si vous en dites quelque chose à des profanes, vous en deviendrez fous et vous courrez éternellement vers l'Ouest.

496. Maintenant nouvelle marche, à reculons toujours et en chantant, dans la direction du troisième cercle, le *ikuru* ou *ihanga*. Nouveau discours; le maître montre et explique à ses disciples ce qui se trouve dans ce troisième cercle. Ensuite l'un des *shifinda* qui a contribué à dessiner les cercles, s'agenouille devant le *ikuru* ou *ihanga* et s'incline profondément. On invite les *bahemba* à s'approcher. Le *kibuch'ibimbi* s'avance le premier, tenant son arc de la main gauche; il met une flèche à la corde, se courbe en s'appuyant sur les épaules du *kifinda* qui est prosterné par terre et tire sa flèche sur l'arbrisseau épineux ou *mtemi* qui se trouve au milieu du cercle; ce faisant il dit: *Nene nhoboko*, ou *nene nswira*, ou *nene simbi*, etc., je n'appelle *nhoboko*, ou *nswira*, ou *simbi*, etc. Les autres disciples suivent à tour de rôle et font comme leur chef de file; tous tirent sur l'arbuste épineux, et au moment de lâcher la flèche, ils se donnent le nom d'un serpent venimeux. Personne ne peut rater son coup en tirant, car la flèche touche presque son but avant d'être tirée.

Après cette cérémonie du tir et de l'acceptation d'un nouveau nom, le maître prend de nouveau la parole; d'abord il invite les disciples à s'asseoir devant le cercle, puis il commence: *Olo mwayumba mwasanga bayeye baliho bakubuja mwala'sibanga ki? Muba'wira: twalasa minhwa sungwa, nolo kilindira mgunda, nolo kalembusi.* Si durant votre visite au dehors, vous rencontrez des *bayeye* qui vous demandent sur quels secrets vous avez tiré, dites-leur que vous avez tiré sur le *minhwa sungwa*, ou sur le *kilindira mgunda* ou sur le *kalembusi*. Après cela, il recommence à les menacer de folie dans le cas où ils trahiraient les secrets au dehors.

497. Cette dernière allocution étant terminée, tous ensemble se mettent à détruire et à effacer les trois cercles, l'un après l'autre,

en disant: *Wa mwoba, ukulyambula ishamba itemi lya Buha*; toi, froussard, tu passeras à côte du lion, le roi de *Buha*. Quand le cercle le plus rapproché *ikuru* ou *ihanga* est détruit, on se rend vers les deux autres et on les détruit de même. Le *limsazi* est jeté au loin dans la brousse, dans la direction de l'Ouest. Ainsi sont terminées les cérémonies dans la petite forêt. Les disciples et leur *ninabo* se recouvrent de leurs vêtements et s'en retournent ensemble à la *mtanda*.

La *ninabo wa bayeye* a assisté à toutes les cérémonies, mais elle n'a pas tiré sur les secrets; elle ne s'est pas non plus donné un nom de serpent.

498. Dans ces deux actions, du tir sur le secret et de l'imposition d'un nom de serpent, nous avons probablement des allusions au *totem*. L'arbuste mystérieux est les *totem* ou l'un des *totems* de la corporation; le serpent dont on admet le nom, est le *totem* d'une personne en particulier.

Ces deux cérémonies sont sans aucun doute les plus solennelles de toute l'initiation: ne faut-il pas y voir comme l'apposition du sceau sur l'alliance magique qui vient d'être conclue?

499. Le quatrième jour tous se rendent ensemble dans la grande forêt *ilungu ihanya*, pour „abattre“ encore un autre secret ou mystère de la corporation. Cette fois il s'agit d'*abattre* le secret principal, le plus grand de tous. Cela a lieu, non pas le soir et la nuit, mais en plein jour. Les *batangala* font avec de l'argile une figurine représentant un iguane *mbulu*, lequel, paraît-il, est le plus grand secret de la corporation. Les couleurs brillantes de ce reptile sont rendues au moyen de farine de maïs, de poussière de charbon et de poudre du bois du *mluja minzi*. Les écailles sont figurées par des graines d'une certaine sorte de courges *ndete zya mayoba*. On abat cet *ibanga* comme on abat les autres. Encore d'autres *mabanga* qu'on „abat“ également et qu'on trouve dans la forêt, sont la digitale *ilendi lya ha'si*, le *likalembishi*, plante, une sorte de courge, appelée *ilembe*, et l'arbre *limwage*.

Il paraît que tous ces *mabanga* sont plantes médicinales renfermant des contre-poisons contre la morsure des serpents; elles sont employées soit comme vomitifs soit comme emplâtres. Dans la forêt, le maître fait en sorte que l'un ou l'autre de ses disciples soit mordu par un serpent venimeux; cela lui donne l'occasion de

faire voir séance tenante l'efficacité de ses contre-poisons, ainsi que l'étendue de sa science. Il leur donne aussi des vomitifs sans qu'ils aient été mordus.

Tout le monde a fini d'„abattre“ le grand totem *mbulu*; maintenant ils doivent se présenter à tour de rôle devant le maître pour recevoir ou plutôt pour subir une leçon digne de ces compères malpropres: il saisit chacun par les parties naturelles et les tire, ce que les *bayeye* eux-mêmes appellent être traités *kushemwa*. Cet acte immoral a pour but de leur enlever toute pudeur *kwibonya*.

500. En quittant la forêt pour rentrer à la *mtanda*, tous chantent en chœur: *Bayeye kwiri, bahemba kwiri!* que les charmeurs de serpents soient nombreux, que les disciples soient nombreux! Au moment d'entrer dans la *mtanda*, les paroles du chant sont celles-ci: *kwingira, bakwingire kanumba kiswe bayeye, kwingira kali kalobekeka*. Entrer! qu'ils entrent dans notre maison à nous *bayeye*; Entrer dans cette cabane humide.

Dans la hutte, les disciples reçoivent une volée de coups pour leur rappeler que le maître veut des cadeaux, et ils s'empressent de s'exécuter ou du moins de promettre quelque chose, ce qu'on appelle *kuhongwa*. S'ils crient trop fort, on fait du bruit pour que leurs pleurs ne soient pas entendus dehors.

Maintenant c'est le moment de faire aux disciples les tatouages magiques, ce qu'on appelle *kusinzagulwa nsalago* ou encore *kukaga*, se protéger au moyen de la magie ou contre la magie.

Le maître leur fait des incisions légères sur la poitrine et autour des reins, et sur les incisions il étend quelque remède magique. Même d'autres parties du corps sont ainsi protégées, comme les bras, les jambes, le front et même la langue.

La nuit suivante, ils dorment dans la *mtanda*, sur la terre nue.

501. Tout n'est pas fini. Nous voici au cinquième jour. Dès le matin, les disciples se rendent près d'un trou d'eau pour s'y baigner *kwoga kw'ilambo*. Chacun s'y rend avec unealebasse, *isuha*. Il la remplit d'eau, et la soulevant en l'air, il la retourne et la place sur sa tête, l'orifice en bas. Cette opération demande de la dextérité: l'ouverture doit s'appliquer sur la tête de telle sorte que pas une goutte d'eau ne puisse s'en échapper. On se remet en route pour retourner à la *mtanda*, chacun tenant saalebasse renversée sur sa tête; durant le trajet, ils chantent en chœur: *Nzugi mulole*

ngalule minzi, bahemba bali na mpaka. Venez, voyez l'eau renversée, les disciples sont de fortes têtes. Rentrés dans la hutte, chacun place saalebasse par terre, mais il doit faire en sorte qu'il n'en sorte pas une goutte d'eau, pour cela il se courbe prestement en avant. On verse toute l'eau dans une grande cruche où on s'en lave tout le corps.

502. Après le bain, vient la cérémonie du *kulala ku bulili*, dormir sur le lit. Elle ne se fait pas secrètement dans l'intérieur de la *mtanda*, mais au dehors et publiquement; les curieux peuvent venir s'édifier.

Devant la *mtanda*, on creuse une fosse de petites dimensions et peu profonde, au-dessus de laquelle on étend des branches épineuses du *minhwa sungwa*; on a soin de ne pas les dépouiller de leurs épines; c'est le *kabulili* ou petit lit. Chacun va devoir s'y étendre. Mais auparavant, on lui lave tout le corps invulnérable. Ce remède est fait avec des feuilles écrasées du *mtundulu* et du *mzima*; on délaie la pâte dans de l'eau. Le disciple prend encore de ce remède dans la bouche pour se la rincer, puis il en asperge le lit d'épines.

503. Quand tout le monde est lavé et rendu invulnérable, les tortures commencent. Le *kibuch'ibimbi* avance le premier sans quitter ses habits. Pendant ce temps, les autres chantent: *lala ku kabulili, kaki na mhayo, mhemba wane*. Couche-toi sur le petit lit, mon disciple, il n'y a pas de mal à cela. Il n'y a pas à hésiter, il faut s'exécuter: le bonhomme s'étend sur le petit lit. Pour bien faire pénétrer les épines dans le dos; on lui met une meule sur la poitrine.

504. Le maître lui commande de tirer la langue, et il obéit. Le maître la saisit et la transperce d'une alène. Epines dans le dos, alène dans la langue, pierre à moudre sur la poitrine, pendant environ deux minutes il reste dans cet état et cette position. Enfin on lui retire l'alène de la langue, on enlève la pierre de sa poitrine; il se lève et va dans la hutte pour se laver le corps. La langue guérit assez vite; après deux ou trois jours toutes les blessures ont disparu.

L'un après l'autre, tous les disciples passent par les mêmes tortures. La mère de la corporation *ninabo wa bayeye* ne fait qu'assister; elle n'est pas initiée et n'est pas membre de la confrérie. Ce ne sont pas ces tortures qui empêchent le recrutement;

plus une chose est extravagante et plus elle est selon les goûts du Fils de la Lune; il veut arriver en possession des forces magiques qu'on lui promet, et pour y arriver, il ne recule pas devant les tortures.

505. Tous les *bahemba* ont passé sur le *kabulili* et puis ils se sont lavés dans la hutte. Le *mhembeke* va leur raser la tête et leur faire une onction de beurre sur la tête rasée *kupalulwa* et *kusungirwa*. Puis à chacun il remet un collier de perles *kutungwa*. A chacun aussi il confirme le nom nouveau qu'il s'est donné; ce sera désormais son nom de corporation. Finalement, on revêt des vêtements neufs ou du moins fraîchement lavés, *kwiyalula*.

506. Maintenant vont commencer les danses des *bayeye*, ou plutôt ce sera un festin avec accompagnement de tambour et de danse.

La corne magique du *mtangala* initiateur est plantée en terre au milieu du cercle des danseurs. Les nouveaux initiés gardent leur titre de *bahemba* jusqu'à ce qu'ils aient payé une bière à la communauté.

A l'occasion de cette fête baccale, ils doivent revenir encore une fois tous ensemble à la *mtanda* pour y dormir: pour cette raison, on appelle la *mtanda ibanza lya bayeye*. Quelqu'un qui aurait des raisons de passer cette nuit ailleurs, doit préalablement en obtenir la permission du maître, laquelle coûte toujours une petite taxe.

Les disciples doivent obéissance aux *batangala* ou maîtres de la corporation: ces derniers sont leurs supérieurs et ils ont autorité sur eux.

De temps en temps, on se rend en corps à la forêt pour étudier les remèdes et pour prendre des serpents. On saisit ces derniers par la queue; ordinairement ils se redressent pour essayer de mordre, mais toujours ils retombent en avant sans atteindre la main qui les tient; dès qu'ils sont retombés en avant, on leur saisit la tête en s'aidant d'un bâton, et dans cette position on leur brise les dents qui contiennent du venin. Les *batangala* prétendent que cette chasse n'est pas dangereuse pour quelqu'un qui y est exercé. Avec les serpents, on se rend dans les villages pour donner des représentations et pour organiser des danses; comme récompense les

gens leur donnent du sorgho qu'ils emploient ensuite à préparer de la bière.

A l'occasion de leurs danses, les *bayeye* portent des peaux de serpents venimeux autour du cou, *idili ya iyoka*. Leurs tambours sont généralement faits avec des peaux de *mbulu* ou iguanes, quelquefois avec des peaux de *sawaka*, grands serpents d'eau. Devant la hutte d'un *mtangala*, on trouve souvent un arbre nommé *mumezi*.

Quand un disciple rencontre un maître de la secte, il se prosterne à ses pieds *kumgwira magulu* en signe de vénération; le maître lui met la main sur la tête pour lui signifier qu'il peut se relever, et il le salue en le nommant par son nom de serpent v. g. *mwa nhoboko*.

Quand un *mhembeki* maître meurt, c'est l'affaire de ses disciples de lui rendre les derniers devoirs; cela consiste à le porter dans la brousse où ils le jettent simplement et l'abandonnent *kumtaga*.

Le maître défunt devient alors le *msambwa* des disciples, et ces derniers lui rendront un culte *kwisenga*.

B. Baswezi (Disciples de Lyangombe.)

507. Selon les indigènes, la corporation des *bayeye* et celle des *bagoyangi* ont pénétré dans leur pays en venant du Sud, de même que celles des *banunguli* et des *ba-migabo*. Quant à celles des *baswezi*, des *bakuba* et des *bakonikoni*, elles seraient venues de l'Ouest: du pays des *Batussi*, c.-à-d. du *Buha*, du *Burundi* et du *Ruanda*.

508. Celui à qui nous devons nos renseignements sur les *Baswezi* fut un *Mtüssi*: il est mort depuis quelques années; c'est regrettable, car il aurait pu nous aider à éclaircir plus d'un point qui sont encore obscurs. Il avait mis par écrit en *sisumbwa*, dès 1893, tout ce qu'il savait sur cette secte à laquelle il avait appartenu lui-même; c'est en grande partie à son manuscrit que nous empruntons ce que nous allons en dire; il mérite toute créance.

Selon ce *Mtüssi*, le mot *mswezi*, pl. *baswezi* vient du verbe *kuchwera* qui veut dire cracher. Cette secte comprend probablement deux branches, les *baswezi* des *Batüssi* et les *baswezi* des *Banyamwezi*. La dernière doit sans doute son origine à la première qui est la corporation-mère, mais elle en diffère en plusieurs points. Si

donc on trouve des particularités dans l'une qui ne sont pas dans l'autre, la cause en est à chercher dans les difficultés qu'il y a à avoir des renseignements précis.

509. D'après les intéressantes traditions des *Bahinda* qui descendent du grand *Luhinda I*, l'origine des *baswezi* remonte très haut, et peut-être aurait-elle quelque connexion avec l'origine du culte des ancêtres.

D'après les légendes des *Bahinda*, nous rencontrons au temps de *Ndagala*, fils premier-né de *Luhinda*, un rebelle du nom de *Wamala*, qui se fit passer pour fou, se retira pendant vingt ans dans une solitude au milieu d'une forêt et qui là prétendit avoir eu une vision où il lui fut dit: „Moi qui te parle, je suis *Muswezi*.“ Ce *Muswezi* lui donna l'ordre de fonder une secte.

510. Après vingt ans de retraite, *Wamala* s'en retourna chez ses frères et leur fit part de la vision qu'il avait eue. Ceux-ci n'ajoutèrent aucune foi à ses paroles et lui répondirent disant qu'il était fou; c'est pourquoi il se sépara des siens et se retira au *Karagwe*, à la cour de *Ndagala*, fils et successeur de *Luhinda I*. Il dit à *Ndagala*: je suis *Wamala* (mot qui veut dire „celui qui porte secours, qui sauve“) le Seigneur m'envoie annoncer ses paroles à tous les hommes. Alors *Ndagala* lui demanda: Quel est ce Seigneur qui t'envoie? Est ce *Lugaba*? (Dieu). Non — Alors nous ne connaissons pas ce Seigneur! — Le Seigneur qui m'envoie, s'appelle *Kachwezi*, c.-à-d. le cracheur; il a pouvoir et puissance sur toutes choses. *Ndagala* reprit: Prends garde, tes paroles ne sont pas vraies, car nos ancêtres ne nous ont rien enseigné de semblable, et toi-même, depuis ton enfance, as-tu jamais entendu parler d'un tel Seigneur? C'est vrai, dit *Wamala*, jamais nous n'avons rien entendu de semblable; autrefois nous adorions *Lugaba*.

511. Alors *Ndagala* lui dit cette parole: Dans ta jeunesse, tu étais joli et beau comme un chevreau. Le chevreau est charmant tant qu'il est jeune, mais quand il a grandi, quand la barbe lui a poussé au menton, alors il pue, il devient fier et arrogant, il méprise son père; toi *Wamala*, tu fais de même, tu méprises ton père, le Grand qui t'a créé, ton père *Lugaba*, tu t'es révolté contre lui. En entendant cette comparaison, *Wamala* devint furieux; il se leva et s'en retourna chez lui à *Nkole*. Arrivé en *Kulukulungi*, une province de *Nkole*, il rencontra une bande de brigands; il leur promit

de leur procurer toutes sortes de biens; il les poussa à voler des vaches et ils en volèrent une grande quantité. A cause de cette licence de voler, *Wamala* se fit beaucoup d'adeptes, qui ensuite ne tinrent plus aucun compte des prescriptions de *Luhinda I*.

512. *Ndagala* apprit les faits et gestes de *Wamala* et il fut consterné; il convoqua ses gens et leur dit: „Levez-vous, allons faire la guerre à *Wamala*; s'il est vainqueur, je croirai à ses paroles; si au contraire moi-même je suis vainqueur, je le ferai périr avec tous ses adhérents.“ Les frères de *Ndagala*, tous plus jeunes que lui, hésitèrent, disant: „Pourquoi veux-tu le tuer? C'est l'un des nôtres, c'est ton parent.“ Alors *Ndagala* se fâcha et dit: „Frères, vous ne voulez pas arracher l'arbrisseau tant qu'il est petit; quand il sera grand il vous vaincra: la parole d'un grand ne tombe pas à terre.“

Nombreux furent ceux qui acceptèrent la doctrine de *Wamala*; les *Bahinda* seuls s'y refusèrent. Beaucoup de rois le craignirent à cause de sa puissance. Lui-même fut étonné de se voir si grand et il dit en parlant de lui-même: „Je suis le plus grand d'entre les hommes.“

513. Cependant un *Muhinda*, adorateur de *Lugaba* (le vrai Dieu), dit à *Wamala*: „Tu es un séducteur et un pervertisseur des bons. — Et pourquoi, répondit *Wamala*, suis-je un pervertisseur? Le *muhiinda* dit: „En vérité, je le répète, tu es un corrupteur, car un seul nom surpasse tous les noms, c'est celui de *Lugaba*, notre Créateur. Les rois et les mendiants devant lui sont égaux; en vérité tu es un voleur“. Alors *Wamala* devint furieux et dit: „Que ce peuple des *Bahinda* périsse!“ Mais le *Muhinda* n'eut pas peur et il continua à riposter à *Wamala*, car de tous temps les *Bahinda* et les *Bahuma* ont choisi des sages appelés *basatila* (c.-à-d. ceux qui enseignent la vérité) et les ont chargés de leur rappeler les paroles de *Luhinda*. Il dit à *Wamala*: „Toi *Wamala*, tu n'as pas honte de mentir ainsi devant tout le monde; en vérité, tes paroles sont les paroles d'un *Muswezi*.“

514. *Wamala* ne se contint plus de fureur: il convoqua tous ses subordonnés ainsi que ses enfants et leur dit: „Que les bons qui me suivent, se gardent d'entrer en communication avec les méchants qui me méprisent.“

Les tribus qui adoptèrent les doctrines de *Wamala* sont les suivantes: les *Bahima*, les *Basambo* (*Mpororo*), les *Baseïgi* (*Nkole*,

Karagwe), les *Bakoransi* (*Kiziba*), les *Bagabo* (*Mpororo*), les *Bakangwe* (*Karagwe*) les *Bagala* (*Karagwe*), les *Bachaba* (*Karagwe*), et beaucoup d'autres.

515. A partir de ce jour là, les hommes vécurent séparés les uns des autres, les adhérents de *Wamala* seuls et les adhérents de *Luhinda* seuls.

Wamala proclama la publication suivante: „À l'avenir, évitez les *Bahinda*." Il leur dit encore: „Si vous voyez que les *Bahinda* occupent les montagnes, fixez-vous dans la plaine“.

516. Le *Muhinda Musatila* susdit eut le songe que voici: Quelqu'un lui dit: „Lève toi, va offrir un bœuf en sacrifice; quand tu auras immolé la victime, convoque tout le monde, petits et grands. Quand ils seront réunis, ceux que tu verras prendre part au sacrifice, ceux-là sont mes adhérents; tu les marqueras avec le sang de la victime au front, sur la poitrine, aux mains et aux pieds. Quand vous aurez fait cela, prenez tous vos troupeaux, poussez-les devant vous et allez, quittez ce pays et ne vous retournez pas pour regarder en arrière, car je veux anéantir ce pays avec ses habitants.“ Quand le *Musatila* se fut éveillé, il fit comme il lui avait été dit en songe: nombreux furent ceux qui répondirent à son invitation, nombreux aussi ceux qui refusèrent.

A ceux qui vinrent au sacrifice, il dit: „Ceci n'est pas seulement un sacrifice véritable: si parmi vos parents il y en a qui ne sont pas venus y assister, mais qui sont restés à la maison, ne comptez plus sur eux, ne les considérez plus comme étant les vôtres. „Le *Mutasila* émigra avec les adhérents de *Luhinda*, quand les jours fixes par *Lugaba* furent arrivés.

Anéantissement du pays de *Wamala*.

517. *Wamala* avait pour femme une princesse de la famille de *Luhinda*; il avait aussi trois favoris dont les noms étaient *Musaga*, *Lyangombe* et *Lubinga*.

Quand cette femme s'aperçut que le *Musatila* quittait le pays de *Karakarundi*, province de *Nkole*, elle eut un mauvais pressentiment et elle eut peur; elle en fit part aux favoris de son mari et elle prit congé d'eux en disant: „Que la paix soit avec vous, je m'en retourne chez mes frères, car je suis très inquiète à cause du départ du *Musatila*“. Ils la laissèrent retourner chez ses frères.

Mugasa, *Lyangombe* et *Lubinga* se dirent entre eux: „Partons également, car cette femme, elle aussi, a des paroles de vérité.“ *Lyangombe* s'en alla à la chasse, *Mugasa* à la pêche et *Lubinga* accompagna *Mugasa*.

Mugasa et *Lubinga* enlevèrent furtivement à *Wamala* 600 vaches, les mirent sur des barques et les conduisirent sur une île. Quand *Kagolo*, fils de *Mugasa*, s'aperçut du vol il se mit à leur poursuite avec une nombreuse suite.

518. *Kagalo* arriva dans un grand désert; là il s'éleva une terrible tempête; le pays fut bouleversé, les arbres arrachés et renversés, les racines en l'air. Tous les hommes périrent et le désert fut submergé par l'eau. Un seul homme resta en vie: c'est lui qui vint apporter la triste nouvelle à *Wamala*, disant: „Résignation, tous ont péri, *Kagolo* avec tous ceux qui étaient avec lui“. *Wamala* hurla de douleur, mais tous les autres, pleins de stupeur, demeurèrent silencieux. Alors survint un tremblement de terre: tous les habitants poussèrent des cris d'épouvante; la terre s'entr'ouvrit et engloutit tous les partisans de *Wamala* ainsi que leur chef.

519. Quelque temps après, le *Musatila* se rendit dans le pays de *Wamala* pour voir de ses yeux ce qu'il en était advenu. Il monta sur une hauteur et de là il contempla le pays qui était blanc de poussière et il l'appela *Ruanda*, c.-à-d. lamentation sans fin. Depuis lors, ce pays est toujours couvert comme de nuages de poussière. Plusieurs années après, la ruine du pays de *Wamala*, le *Musatila* mourut à son tour.

Fondation de la secte.

520. Vers cette époque, surgirent deux hommes dont l'un s'appelait *Lyangombe*, l'autre *Kakala-Kasagama-Nyamulagula-Obutalala*. Ces deux individus firent la convention suivante: „Faisons deux corporations: l'une aura pour but l'art de la médecine, l'autre les pratiques des *baswezi*.“

Lyangombe dit à *Kakala*: „Pars, va partout et explique à tous les hommes la signification de mon nom; dis-leur que quiconque m'adorera et me priera, je viendrai à son secours dans tous ses besoins, je le guérirai s'il est malade, car je suis le libérateur de tous ceux qui sont attachés“.

521. *Kakala* partit et se rendit chez les *Bahinda*. Ceux-ci creusèrent dans une maison deux fosses, disant: „S'il devine ces pièges que nous lui avons tendus, nous croirons à sa parole. „En s'approchant du village, il rencontra une esclave qui lui demanda: „Est-ce toi le médecin qu'on a annoncé?“ Il répondit: „C'est moi“. L'esclave reprit: „Que me donneras-tu si je te dis le piège que les *Bahinda* ont creusé pour toi?“ *Kakala* promit de lui donner tout ce qu'elle voudrait. Elle dévoila tout, même les noms de tous les habitants du pays.

Quand *Kakala* arriva près du village, les gens allèrent à sa rencontre; il leur dit: „Je suis *Kakala-Kasagama-Nyamulagula-Obutalala*; je suis un homme comme tout le monde, je viens vous annoncer des paroles de vérité.“ Et il ajouta: „Je vous ordonne de combler ces fosses que vous avez creusées“. — Tous furent étonnés, se regardant les uns les autres. Mais il continua à parler et il nomma chacun par son nom. Muets de stupeur, les *Bahinda* crurent à ses paroles, disant: „Cet homme découvre des choses cachées; ce n'est pas un simple *Muhinda* comme nous.“

522. *Kakala* entendit ces paroles; il en devint plus fier et plus audacieux. „Je suis un faiseur de médecines, dit-il, je veux vous soigner. Un homme viendra du nom de *Lyangombe*: il sera notre sauveur et notre protecteur; il bénira ceux qui consentiront à l'adorer, il soulagera les malheureux s'ils se jettent à ses pieds, il délivrera ceux qui sont attachés, s'ils recourent à lui. „Il leur dit encore: „Quiconque n'adorera pas les *mizimu*, n'aura pas d'enfants“. Les gens commencèrent à adorer leurs ancêtres défunts. Depuis lors, les *Bahinda* et les *Bahuma* se mirent peu à peu à offrir un culte aux ancêtres et cette coutume ne tarda pas à devenir universelle. Autrefois cependant les rites de ce culte n'étaient pas comme ceux d'aujourd'hui; les gens racontent qu'on se contentait de construire une hutte sur la tombe et d'y répandre l'herbe.

523. Puis *Lyangombe* vint en personne chez les *Bahinda* et leur dit: „Je suis de la descendance de *Luhinda*, je vous dis en vérité, si vous n'honorez pas *Luhinda*, vous ne vivrez pas en paix, vous n'aurez pas d'enfants; offrez donc des sacrifices comme il faisait lui-même.“

Les *Bahinda* promirent à *Lyangombe* de suivre sa doctrine qu'il avait eu soin de confondre avec celle de *Luhinda*. A partir

de ce temps, les *Bahinda* honorent *Luhinda I* d'un culte spécial. Ils ont oublié *Lugaba*. Cependant, aujourd'hui encore, on trouve des personnes qui ont une connaissance vague de la doctrine de *Lugaba*; la masse s'attacha à celle de *Lyangombe*. Celui-ci ajouta les enseignements suivants: „Ne craignez pas de voler, commettez l'adultère, tenez des conversations honteuses, montrez-vous fiers et arrogants à l'égard de ceux qui vous sont préposés, soyez méchants et sans respect à l'égard de tout le monde; mentez plus que les autres, mangez plus qu'à satiété; parlez ma langue à moi comme si vous aviez oublié la votre“. *Lyangombe* construisit une hutte qu'il appela *kagondo*, ou temple, destinée à servir de lieu de réunion pour les *baswezi*; là ils exécutèrent leurs chants et firent les cérémonies de leur initiation. *Lyangombe* surpassa beaucoup *Wamala* en méchanceté.

Mort de *Lyangombe*.

524. Quand *Lyangombe* vit sa mort approcher, il convoqua tout son monde: *Bahinda*, *Bahima* et étrangers venus de partout. Il leur dit: „Quand je serai mort, enterrez-moi dans la hutte *kagondo*“; quiconque viendra me prier sur ma tombe, je lui serai secourable dans la misère, dans la maladie, dans la pauvreté, dans la stérilité, dans l'abattement, dans toute détresse, à la mort; je viendrai en aide aux estropiés, aux femmes en couches. Que tous m'invoquent! Tout secours qu'on me demandera, je l'accorderai; je procurerai des richesses et des enfants à qui m'en demandera; si quelqu'un me demande la mort de son ennemi, je la lui accorderai.“ Voilà les paroles de *Lyangombe*.

525. *Lyangombe* mourut dans une contrée appelée *Birunga* *lya Lyangombe*. C'est la région où se trouvent les volcans *Karisimbi*, *Muhavura*, *Niragongo*; c'est dans ce dernier, d'après les *Banyaruanda*, que seront jetés ceux qui ne sont pas voués (*kubandwa*) à *Lyangombe*. Quelque temps après sa mort, ses adhérents se dirent: „Comment ferons-nous pour agrandir et perpétuer notre corporation?“ — L'un d'eux dit: „Il faut que nous disions aux gens que *Lyangombe* n'est pas mort comme meurent les autres hommes, mais qu'il est parti pour préparer un lieu de séjour aux initiés: les non-initiés n'y entreront pas.“ Les gens lui demandèrent: „Qu'entendez-vous par initiés et par non-initiés? Il répondit: „Les *bahire* ou *bashiki* sont ceux qui ont été initiés et qui vénèrent *Lyangombe*, les *babisi* sont ceux qui refusent d'être possédés *kubandwa*: les

premiers sont arrivés au terme voulu, tandis que les seconds sont semblables à des enfants nés avant terme." En entendant ces explications, nombreux furent ceux qui se laissèrent enrôler et à leur tour, ils se mirent à faire du zèle suivant la recommandation de *Lyangombe*.

526. Maintenant, nous allons laisser momentanément le récit de notre *Mtussi*, pour parler des initiations telles qu'elles se pratiquent aujourd'hui.

Généralement, il n'y a à entrer dans la corporation que les personnes qui ont besoin des soins médicaux spéciaux de la secte. Celui qui refuserait de se laisser initier, ne serait pas admis à être soigné; c'est une condition sine qua non. Beaucoup de *bafumu* conseillent de s'adresser à cette secte, faisant croire à leurs clients que là seulement ils trouveront la guérison. D'autres motifs encore font demander l'admission, par ex. on veut être secouru dans la misère, on veut acquérir des richesses.

527. Ce qui est frappant dans cette secte, c'est que les femmes y sont plus nombreuses que les hommes. Faut-il en chercher la raison dans le fait que beaucoup de femmes stériles y vont demander des remèdes pour avoir des enfants? Ce fait est-il en contradiction avec un autre fait que nous avons pu constater nous-mêmes, c.-à-d., que la grande majorité des femmes qui en font partie, sont stériles? Et à quoi faut-il attribuer ce fait? Se rendent-elles stériles elles-mêmes? Ou faut-il en chercher la cause dans l'indicible immoralité qui règne dans ce clan? Ces désordres sont connus de tout le monde, tellement que beaucoup d'hommes s'opposent à ce que leurs femmes se laissent enrôler dans la corporation. Même des rois ont défendu à leurs sujets de s'y laisser enrôler, la considérant comme une vraie plaie et comme un danger pour la moralité de leurs peuples. Tout inceste y est licite et recommandé: toute parenté disparaît devant celle qu'on contracte avec les membres de la secte et là, les lois sont tout juste l'opposé de celles de la saine morale. Ils se livrent à ces immoralités monstrueuses quand ils sont réunis v. g. pour leurs danses.

528. Celui qui veut se faire agréer, adresse sa demande au chef; celui-ci convoque la corporation. Pendant toute la cérémonie

de l'initiation, les anciens initiés portent leurs insignes: le *kishingo*, le *nkimba*, le *kimwanda*.

D'abord, on donne au candidat deux, trois ou même quatre parrains ou marraines, qui sont appelés grand'père et grand'mère, père et mère.

Ce sont ces derniers qui introduisent le candidat dans la *mtanda*, où sont préparés les remèdes. Aucun profane *mubisi*, fût-ce le mari ou l'épouse du candidat, ne peut entrer, les jours du *kutindikwa*; si, pour la circonstance, la maison du mari sert de *mtanda*, il doit se chercher une autre demeure pour ces jours-là.

Le troisième jour, on va dans la forêt à la recherche des racines médicinales. Les racines sont ensuite carbonisées sur le feu: cela se fait dans la cour, derrière la hutte où des non-initiés peuvent assister.

529. Le quatrième jour, les parrains, en compagnie de tous les autres confrères, emmènent les candidats au fond de la forêt *kubahekera iporu*, c'est là que les cérémonies proprement dites de l'initiation ont lieu. Ils disent qu'ils se rendent dans le *kagondo*, c.-à-d. dans le temple de *Lyangombe*. Ce *kagondo* est parfois une hutte, parfois un simple enclos ou même une place découverte, située à l'écart au fond de la forêt.

Tous les confrères portent leurs insignes; le chef porte en plus une peau d'iguane sur les épaules *idili lya mbulu*, et sur la poitrine deux calebasses à remèdes *mamitumba*, ainsi qu'une corde enfilée dans des perles noires *malibulibuli*, fabriquées avec le bois d'un arbre de la forêt. Chacun emporte encore sa natte pour lui servir de matelas *shirago*. Le candidat homme doit emporter sa lance, son arc et sa flèche; une femme emporte sa palette à cuire. La lance et la flèche doivent être tordues à la façon des *maholero*.

530. Dès qu'on est arrivé au *kagondo*, les cérémonies commencent. Pour ce qui est de l'ordre dans lequel les rites se suivent, les différentes versions ne concordent pas. Quant à la réalité des faits, il n'y a aucun désaccord. Peut-être trouverons-nous chez les *Batussi* des rites qui ne sont pas observés par les *Banyamwezi*, du moins ces derniers refusent-ils de les avouer comme leurs. Pour les détails qui vont suivre, nous allons de nouveau suivre le manuscrit dont j'ai parlé; nous le compléterons au moyen de

renseignements provenant d'autres personnes qui toutes ont été *Baswezi*.

531. Donc on commence. Le chef et la chefesse de la corporation se laissent tomber par terre et font les morts. Les autres confrères disent aux candidats qu'ils doivent rappeler ces morts à la vie; troublés et embarrassés, les candidats s'excusent et avouent leur impuissance.

Alors, on leur dit de s'agenouiller et de prier *Lyangombe* de daigner venir les ressusciter; ils s'inclinent et prient *Lyangombe* dans le sens prescrit. Les morts se relèvent et disent aux disciples: Levez-vous, nous sommes ressuscités: nous n'étions pas morts, nous avons été chez *Lyangombe* pour le saluer.

532. Ce qui précède n'est qu'un rite d'introduction. Maintenant, on bande les yeux à chacun des candidats au moyen d'une peau; par terre on étend une couche d'épines, et l'un après l'autre on les met sur ces épines. Pour bien les faire souffrir, plusieurs initiés, jusqu'à six à la fois, s'assièent sur leur corps et les frappent, en faisant un bruit étourdissant. Bientôt tout le corps est couvert de sang. Pour faire abréger ces tortures, les candidats eux-mêmes ou leurs parents promettent de payer une rançon *kuhonga*, sur quoi on les relâche.

Dans l'Ouest, les *Baswezi* se percent la langue, comme font les *Bayeye*; il paraît que cela ne se fait pas chez les *Birwana*. Ils se font aussi des entailles dans le corps sans que le sang ne coule.

533. Maintenant, on plante en terre une lance dont le col est tordu en tire-bouchon; on dit au *muhemba* de monter là-dessus. Il avoue son impuissance. On lui dit: „Comment, imbécile, tu ne peux pas monter sur cette lance et tu prétends découvrir le secret de *Lyangombe*?“ On passe outre. On creuse une fosse profonde et on y jette deux brindilles d'herbe: le maître dit aux disciples de se coucher sur le ventre, l'un après l'autre, et de retirer ces brindilles d'herbe, avec leurs dents. Tous, penauds, ils se relèvent l'un après l'autre, sans avoir rien saisi des dents. Le chef leur dit: „Imbéciles, vous ne pouvez pas saisir ces brindilles avec vos dents: comment saisirez-vous la parole de *Lyangombe*?“ — Tout

cela n'est pas bien mauvais; c'est au moins avilissant. Viennent maintenant des actes vraiment diaboliques.

534. Le *mnangogo* et la *mnangogokazi*, c.-à-d., le chef et la cheffesse de la secte, postquam exuti fuerint vestimenta sua, publice et coram omnibus assistentibus, copulam peragunt: deinde invitant omnes assistentes ad idem faciendum, et ita quidem ut vir unus concubet cum mulieribus quatuor vel etiam quinque. Post talem actum flagitiosum, omnes simul nudi consistunt et in choro cantant: „Membra virilia tria appareant in capite *Lyangombe*, et tria membra muliebria prolongata appareant in posteriore *Lyangombe*.“

Ce chant étant achevé, ex limo fingunt figuram humanam, in cujus capite formant tria membra virilia et in ejus parte posteriore tria membra muliebria prolongata.

535. Sur cela, on plante en terre une fourche en bois et l'on chante à trois reprises et en chœur la strophe citée ci-dessus. A ce moment, *Lyangombe* apparaît en personne sous la forme d'un bouc, d'un élan du Cap ou d'un serpent. Il se place au milieu de l'assemblée et tous viennent, l'un après l'autre, lui rendre leurs hommages, scilicet, posteriorem ejus osculando.

536. *Lyangombe* a de nouveau disparu; il a reçu les premiers hommages des candidats, il lui en faut d'autres. Le *mnangogo* invite les nouveaux confrères à lui offrir des sacrifices; nous donnons le texte de cette exhortation en *sisumbwa* pour que chacun puisse l'interpréter comme il voudra. *Tyoyo muntu ekutanga bantu babili, badugu bamwe*, litt.: „Chaque confrère offre deux êtres humains de sa parenté.“

Sont-ce vraiment des sacrifices humains qui sont demandés? Nous n'en avons aucune preuve certaine autre que le texte du manuscrit que nous traduisons fidèlement. La chose nous a été rapportée comme exacte, non seulement une fois, mais souvent, par des indigènes et par des missionnaires qui disaient avoir des raisons positives d'y ajouter foi.

Du reste, ce crime, l'immolation d'un enfant ou d'un proche parent, est exigé, comme condition d'admission, non seulement par les *baswezi*, mais encore par d'autres corporations, par ex., celles des *bafumu*, des *bakuba*, des *bakonikoni*, des *bagayangi*,

des *bayeye*. Sans ces sacrifices, on n'obtient pas la force magique dont la secte garde le secret.

L'expression employée en *kirwana* pour désigner ce sacrifice humain est *kumpera mbati kw'ibanga*, ou bien *kumfumya*, le faire disparaître; (*kumpera*: tuer quelqu'un).

Toutefois, il ne semble pas probable que ces sacrifices aient lieu pendant l'initiation elle-même, car aucun profane n'est admis à suivre les initiés dans la forêt et du reste, il y aurait du danger que la chose ne fut ébruitée. Nous préférons croire que ces sacrifices sont promis au moment de l'initiation et que plus tard la promesse sera exécutée, quand une occasion favorable se présentera, v. g. par voie d'empoisonnement, d'étranglement ou de quelque autre manière. Il est possible aussi que ce sacrifice ne soit exigé que de ceux qui aspirent à un haut grade dans la corporation. Ce sacrifice est donc en réalité un double meurtre. Nous tenons à le répéter: jamais de nous-mêmes nous n'aurions osé exprimer de telles suppositions.

A l'occasion de l'initiation, un sacrifice est offert dans la forêt; celui d'un bouc qu'on y emmène pour la circonstance. Au moment du repas rituel, le nouveau confrère doit offrir des libations à *Lyangombe*. Les parrains présentent à leurs filleuls les vases sacrés des *baswezi*, les *malumwelo*, remplis de *lwanga*, et ils les invitent à en faire offrande à *Lyangombe*.

537. Tout le monde a pris part au sacrifice et au repas rituel; après cela, on conduit les nouveaux initiés sous un arbre, peut-être le *mtwal'igana*, dont le nom signifie cent fois roi. Le disciple doit ouvrir la bouche et le maître y met une graine de cet arbre en disant: „Mange le secret de *Lyangombe*.”

Ceci semble symboliser une union magique, une sorte de communion, car cet arbre est l'un des *mabanga* de la secte. D'autres *mabanga* sont: le *mbira*, ficus, le *kasanda*. Parmi les animaux, comptent comme totems des *baswezi*: 1^e le caméléon *libambu*; 2^e l'iguane *mbulu*; 3^e la mante religieuse *gangamazi*.

Le disciple doit ensuite se prosterner la face contre terre devant ce *mtwal'igana* en signe de vénération. Puis le maître lui présente sa propre *kishingo*, couronne, pour qu'il la vénère également; il la prend et la presse contre son cœur pour exprimer par là qu'il accepte les doctrines de *Lyangombe*.

538. Vient maintenant le tir sur le secret *kulasa ibanga*. Les hommes tirent une flèche sur le tronc du *mtwal'igana*; les femmes le frappent de la palette.

Ce rite terminé, on remet au candidat une branche de *mtwal'igana*, une autre de *kasanda*, et une du *mbira*, et en même temps, on leur remet la lance et la flèche des ancêtres: il les prend et les tient quelque temps serrées dans ses mains. Après l'initiation, tout cela sera conservé entre deux lances, au-dessus de l'entrée de sa hutte.

Aux femmes, on donne de la paille du toit de la hutte ainsi que des tiges de sorgho et une palette à cuire.

539. Le maître se place ensuite au milieu des disciples pour leur faire l'exhortation traditionnelle. Il dit: „Vous *bahemba*, maintenant vous êtes *baswezi*: ne manquez pas à l'avenir d'assister à nos danses; si vos maîtres, vos époux ou vos pères veulent vous en empêcher, ne leur obéissez pas, venez quand même; demeurez fidèles!“ Il ajoute: „Vous devez dire ceci: les *baswezi* ne meurent pas. Si vous dites à des profanes que nous mourons, vous mourrez en réalité.“ Alors il leur fait connaître les *migilo* ou tabous de la corporation: „N'ayez pas honte de mener des conversations obscènes; vous ne devez pas manger de patates, ni de pintades, ni du *mpongo* (sorte d'antilope); vous ne devez pas boire du lait baraté. Il ne faut pas dire que les *baswezi* ne commettent pas d'adultère, ni de vol.“ Il ajoute: „Ces *migilo* que je viens de vous signifier, ne vous obligent pas quand vous êtes seuls: vous pouvez manger de tout cela quand vous n'êtes pas en présence de *babisi*. Mais si vous communiquez à d'autres nos secrets, vous en mourrez; si vous les dévoilez durant la nuit, vous mourrez la nuit même; si vous les dévoilez durant le jour, vous mourrez durant le jour.“

Le discours terminé, chacun reprend ses vêtements, qui sont toujours neufs ou du moins fraîchement lavés; chacun prend aussi les branches d'arbres susdits et l'on rentre au village.

540. Il s'agit maintenant de montrer aux profanes, qu'on a appris quelque chose; on va faire devant eux la cérémonie du *kusengera*. C'est la continuation de l'initiation.

Les disciples se mettent à trembler de tout leur corps: on les fait asseoir chacun sur un tabouret *isumbi*; on leur met entre les

mais les branches qu'ils viennent d'apporter de la forêt, ainsi que la lance et la flèche. Aux femmes on remet une palette à cuire. Tous ont la figure tournée vers le lever du soleil. Le maître dépose à leurs pieds un pilon *mwisi*. Les anciens initiés se mettent à exécuter autour d'eux leur danse traditionnelle tenant en main chacun son *nkimba*, calebasse dans laquelle on a mis quelques perles: avec ces clochettes d'un autre genre, ils font en dansant un tintamarre étourdissant.

541. Chaque disciple doit toucher légèrement de ses pieds le pilon qui se trouve devant lui; après quelques instants, il tombe par terre évanoui: quatre anciens initiés le prennent et le portent dans la *mtanda*. Cet évanouissement est-il factice ou réel? Les uns disent oui, les autres disent non. L'auteur du manuscrit que nous suivons, dit que c'est de la supercherie. Si c'était un évanouissement réel, on pourrait l'expliquer, à notre avis, comme une sorte d'hypnose produite par la suggestion du chef et le bruit étourdissant des calebasses-clochettes, comme aussi par l'auto-suggestion du sujet, par sa contention à observer le pilon, par sa conviction préalable que l'évanouissement doit se produire infailliblement. Une preuve en faveur de notre opinion se trouve dans le fait que certaines personnes ne réussissent pas à se faire évanouir et que d'autres n'y arrivent qu'au bout d'un temps plus ou moins long.

542. Entrer en défaillance, réelle ou fictive, c'est ce que les *baswezi* appellent *kubandwa*. Ils disent qu'à ce moment le disciple est possédé par *Lyangombe*; c'est lui qui durant cette possession apprend au disciple la langue secrète de la secte et lui en inculque les préceptes et les usages. La langue secrète des *baswezi* ou de *Lyangombe* n'est autre chose qu'une corruption de la langue indigène.

Après que le disciple évanoui a été transporté dans la hutte, on apporte de la poussière de bois de *mkalya* et on la lui met dans le nez pour le faire éternuer. Dès qu'il a éternué, les *baswezi* disent: le danger est passé, le malade guérira. Le bois de *mkalya* possède en effet une vertu irritante capable de faire éternuer; les menuisiers éprouvent cela quand ils travaillent ce bois. Cette jonglerie produit naturellement de l'impression sur les non-initiés.

Au moment où l'évanouissement commence, le bruit des *nkimba* cesse; tout le monde se tient tranquille, puis, après un bon moment, au signal donné, tous ensemble frappent des pieds par terre pour faire revenir le malade de son évanouissement.

543. Le lendemain matin, toute la bande, c.-à-d. les anciens et les nouveaux, se rendent auprès d'un trou d'eau; les nouveaux initiés y prennent un bain. Ensuite, tous se tiennent cachés jusqu'au soir dans la forêt: là, avant de se mettre en route pour rentrer, on badigeonne la figure des disciples avec du *mila* (excrément de serpent boa), et les parrains leur font des onctions de beurre sur la tête.

Arrivés au village, les *baswezi* disent qu'ils viennent du Lac, que, par conséquent, ils ont fait en un seul jour un voyage dont le trajet ordinaire est de plusieurs jours. Cela produit de nouveau un grand étonnement chez les non-initiés.

Maintenant, les parrains donnent à leurs filleuls des noms nouveaux: généralement ce sont des noms de roi ou d'autres personnages célèbres. Ensuite, ils les exhortent à la joie, en disant: „Chantez maintenant le chant que vous avez appris; n'ayez peur de personne, pas même de vos *basoni* (c.-à-d., de ceux à qui vous devez la crainte révérentielle), faites comme si vous ne les connaissiez plus.“

544. Pour clore la série des cérémonies, les nouveaux initiés reçoivent leurs insignes de la main du maître: ce sont le *kishingo*, le *nkimba*, et le *kimwanda*.

Le *kishingo* est une couronne de petites perles, de préférence blanches, que l'initié porte à l'occasion des réunions; ces perles attachées par de petits fils à la lanière qui entoure la tête, en retombent de tous côtés sur la figure et sur le cou. Une queue de vache *mkira gwa ngombe*, attachée au front, passe par le sommet de la tête et retombe par derrière: pour un homme, cette queue est celle d'une toureau, pour une femme, c'est celle d'une vache; en avant cette queue est fixée à la couronne au moyen d'un bout de bois du *mtwal'igana*: sur ce petit bois, se trouvent huit petits coquillages (cauris) appelés *simbi*, enfilés en deux lignes de quatre cauris chacune; ces cauris symbolisent les huit commandements de la secte. Ces commandements sont, pendant leur état d'évanouis-

sement, inculqués par *Lyangombe* lui-même dans le cœur de ses adhérents. Ce sont les suivants: 1^e *kwiba*, voler; 2^e *kushihya*, commettre l'adultère; 3^e *kubeha* ou *kulomoloma*, mentir; 4^e *kuloga*, ensorceler, empoisonner; 5^e *isimwe*, l'envie, la jalousie; 6^e *kwikuzya*, l'orgueil; 7^e *buhuku*, l'ivrognerie; 8^e *bugunuku*, le dévergondage.

La couronne *kishingo* est un symbole de bonheur, du plus grand bonheur qui puisse arriver à un humain sur terre. Elle reçoit une onction de beurre en même temps que la tête de l'initié. Le deuxième insigne, le *nkimba*, est une sorte de gros grelot consistant en une calebasse finement ciselée au dehors; des perles ou des petites pierres qu'on met à l'intérieur produisent un bruit étourdissant. Le troisième insigne, le *kimwanda*, est une queue de gnou, ou, à son défaut, une queue de vache, emmanchée dans un bout de bois de *mbira*. Les chefs de la secte portent en plus un collier de perles en bois noir appelées *malibulibuli*; elles sont faites avec du bois d'un arbre de la forêt.

Le tout est clôturé par un festin.

545. A l'occasion d'une initiation, la corporation plante un pied de bananier devant la hutte du nouvel initié: ce dernier paiera une tournée de bière quand ce bananier donnera son premier régime.

La taxe à payer par le nouvel agrégé est d'environ 10 roupies; tant qu'il n'a pas soldé cette dette, il ne peut pas manger de la viande de vache.

Entre eux, les *baswezi* se saluent par ces mots: *Ngira Lyangombe!* c.-à-d., vive *Lyangombe!* L'autre répond: ô ô! L'organisation intérieure de la secte ne nous est pas connue; nous ne savons rien des cérémonies qui ont lieu quand un chef est installé dans sa dignité.

Conclusion: Disons maintenant s'il est convenable de permettre aux *baswezi* de faire leurs danses publiquement les jours de fête; maint Européen n'y comprend rien et n'y voit aucun mal; mais pour les indigènes, c'est une provocation à l'immoralité.

C. *Batema ngoko* ou *Bachemba ngoko* (Aruspices coupeurs de poules).

546. La corporation des aruspices coupeurs de poules est considérée comme la plus ancienne et comme la mère de toutes les corporations secrètes en pays de *Banyamwezi*; on l'appelle encore

corporation du *mbuga*, à cause du lieu de l'initiation qui est toujours un *mbuga* (plaine), ou corporation des *banamhala* (vieux), car entrer dans cette corporation, c'est se faire initier à la vie, c'est prendre rang dans la société.

547. Dans les cérémonies de l'initiation, on apprend aux candidats l'art magique de distinguer les sorciers et les sorcières, au moyen de l'inspection des poules *kweja miso abi abone balogi* (rendre les yeux pénétrants pour pouvoir voir les sorciers). On leur enseigne à lire dans la poule la volonté des ancêtres, leur désir d'être apaisés par tel *iholero* ou par tel autre. L'indigène compare la poule à nos livres, qu'il appelle: *ngoko ja Bázungu* (les poules des Européens).

548. Comme pour les autres corporations, le candidat *mbuch'ibimbi* cherche à enrôler des compagnons *bagwira*. Le maître remet au premier tout l'attirail de son *bufumu*, c.-à-d. les instruments qui servent à l'exercice de son art: 1^e un couteau *lushu lwa nzilu*; 2^e une queue de bête *kimwanda*; 3^e un plateau en bois *mhe*; 4^e le ciseau magique *itanana*. Le *mbuch'ibimbi* porte tout cet attirail dans sa maison; pour l'y garder la nuit suivante, ses compagnons viennent dormir avec lui. C'est ainsi que le maître les envoie coucher *kulalikiziwa na ninabo*.

549. Le lendemain, ils vont ensemble faire la course dans la plaine. Ils emportent un coq rouge. Le *mbuch'ibimbi* lui crache dans le bec en disant: *Bupanga wa mwa mbati, iki chambulaga?* Santé d'un tel, qui l'a tué? Il le remet au maître, qui répond: *Wize kukalola iki chambulaga mduguyo, uyu sò*. Viens voir qui a tué ton parent; voilà ton père.

550. Un assistant, portant le titre de *msagula* ou de *kanumba*, emmène les candidats dans la plaine; là, il leur montre tout d'abord le premier grand secret de la corporation, un arbre appelé *limbamba ngoma*: c'est le secret-roi *mtemi*. Ils tirent sur cet arbre l'un après l'autre. Ensuite, on en déterre une racine que le *mbuch'ibimbi* emportera sur le plateau en bois.

Du côté Est de l'arbre-roi, on creuse une petite fosse: chacun doit se coucher sur ce trou; on les torture l'un après l'autre; on leur fait des recommandations comme cela a lieu dans toutes les corporations. Ensuite, on les conduit près d'un second arbre appelé

kilindira mgunda; c'est un second secret, auquel on donne le titre de *mgoli* (reine). Nouveau tir sur cette reine: une racine en est emportée également, On se rend encore auprès d'un troisième arbre appelé *mkalalwa huba* à qui on donne le titre de *igagi* (tige du sorgho). Les candidats en prennent des racines et les mâchent comme on mâche des cannes à sucre. Enfin, on se rend auprès d'un buisson épineux appelé *msuha* et on en emporte une branche. Ce sont là quatre secrets de la secte; les cendres de ces bois servent à préparer les remèdes magiques.

551. Maintenant a lieu la grande course. Quand tout le monde est éreinté de courir, la vraie initiation commence, dans un enclos que l'on vient de construire. Je passe sous silence certains détails pour en venir à l'instruction donnée par le maître: ce sont des leçons de choses qu'il leur donne au moyen d'objets symboliques.

Il prend une hache et l'élève en l'air en disant: *Mtemi ali kiya* (le roi est à l'Est). La hache est le symbole de l'homme viril. Il l'élève du côté du soleil, symbole de la Divinité. Il prend et montre une pioche en disant: *Mgoli ali mweri* (la reine est à l'Ouest). La reine c'est la lune qui se montre à l'Ouest et qui est symbolisée par une pioche. Autrefois toutes les pioches venaient de l'Occident.

Il prend et il montre une brindille d'une plante grimpante appelée *igobeko*: c'est le symbole de l'union. „Hommes, dit-il, vous êtes de l'*igobeko*, c.-à-d., soyez unis entre vous comme cette plante.“ Il prend une brindille d'une herbe appelée *hamata*, qui s'attache à tout ce qui la touche; il dit: „Vous êtes du *hamata*, c.-à-d., tenez ensemble, entr'aidez-vous.“ Vient maintenant une aiguille: „Hommes, soyez *shinge* (des aiguilles: soyez pointus, intelligents comme une aiguille).“ Puis un caillou: „Hommes, soyez des rochers *ngulu*“, soyez fermes. „Soyez *matindi*“ (plantes de sorgho): développez-vous comme un jeune plante. „Soyez *ndulu*“ (sorte de lentilles): nourrissez votre monde.

Ainsi sont montrés toutes sortes de produits de la terre dont l'indigène se nourrit. La signification de tout cela saute aux yeux: on veut montrer à l'homme les devoirs qu'il doit remplir.

552. Reste l'initiation dans le métier d'aruspice. Le coq rouge est tué; on fait une répétition sommaire. Celui qui veut se faire initier à fond doit payer d'abord une tournée de bière: on lui fait ensuite des tatouages ou incisions sur lesquelles on applique les poudres magiques provenant des arbres mentionnés plus haut. Les

tatouages se font: 1^e *ha mhand*a (sur le sommet de la tête); 2^e *ku cheni* (au bas du front, près du nez); 3^e *ku makumbisa* (sur les sourcils); 4^e *ku mapungu* (aux deux bras); 5^e *ku ndezi* (au bas de la poitrine); 6^e *ku malundi* (sur les deux mollets); 7^e *ha lupambula* (sur le gros orteil); 8^e *ha mapa* (sous les aisselles); 9^e *ku nsoto ya lyala* (à la naissance du doigt indicateur); 10^e *ha huni* (à la nuque); 11^e *ha nditimo* (entre les épaules); 12^e j'allais oublier l'anus qui lui aussi reçoit les honneurs de l'onction magique.

Pendant cette cérémonie, on exécute un chant dont voici les paroles:

Nakusana buganga. bulekwa Ngasa (Je t'enseigne un remède que nous tenons de *Ngasa* (Dieu);

Ulu kaja buganga, ulaja, usanwe na kungi (Si tu n'en tires pas un oracle favorable, va te faire instruire ailleurs.

553. Donnons maintenant un exemple d'oracle tiré de la poule. Quelqu'un a perdu un enfant et il veut savoir qui l'a ensorcelé. Il prend un poulet mâle et une femelle et il se rend auprès du *mfumu* en compagnie de membres de sa famille, tant de la lignée paternelle que de la lignée maternelle. Il est interdit, en effet, de consulter un devin au sujet de sorcellerie sans la présence de parents comme témoins.

Le *mfumu* fait apporter des feuilles de ricin sur lesquelles le poulet sera étendu. Il fait aussi apporter de l'eau sur le plateau en bois, le couteau etc. Le client pose ses deux pieds sur de petites pierres, prend l'un des poulets, lui crache dans le bec, l'élève vers le ciel et invoque Dieu, le priant de lui faire savoir qui a tué son enfant. Il remet ensuite le poulet à l'aruspice qui invoque la Divinité à son tour. Cette invocation de la Divinité est appelée *kulanguira*. Dans la pensée de l'indigène, c'est l'équivalent d'une formule magique. Un *msagula* (assistant) tient le poulet sur le lit de feuilles. Sans le tuer, ni le plumer, le *mfumu* se met à le découper: de chaque membre découpé il retrousse la peau; l'eau sert à enlever le sang. Trouve-t-on sur quelque membre une tache bleue formée par du sang coagulé, c'est ce membre là qui désigne le malfaiteur.

554. Ici nous retrouvons encore une fois la mentalité du nègre, son esprit tourné vers le symbolisme. Chaque membre dépecé désigne une personne déterminée. Nous allons énumérer quelques membres, et pour chacun nous indiquerons, en face, les personnes qu'ils désignent comme coupables. A noter que l'aruspice inspecte non seulement les poules, mais en général toutes les victimes qui sont offertes.

1. *Kukono ku moso* (main gauche) Le père (il porte l'arc de la main gauche).
2. *Kukono ku mlila* (main droite) La mère (elle tient la palette à cuire avec la gauche).
3. *Mu mhambala* (dessous du pied) Esclave (il suit toujours son maître, marche sur ses traces).
4. *Ha kilezu* (barbe) Grand'père.
5. *Ku mhelo w'inana* (bouts des ailes) Parents éloignés.
6. *Ha lukumu* (hanches) Belle-mère.
7. *Ha kisuti* (queue) Concubine.
8. *Ha wigondelo w'inana* (articulation d'une aile) Les deux lignées d'une famille.
9. *Mu bula* (entrailles) Neveu ou nièce.
10. *Wanhamala* (œsophage) Frère.
11. *Ha chubi* (poitrine) Mère; oncle maternel.
12. *Mu mbazu* (côté) Etrangers qu'on avait mal hébergés.
13. *Ha lulimi* (langue) Personne qui était en querelle avec le défunt.
14. *Ku mbazu ndoto* (petit côté) Enfant qu'on porte sur la poitrine.
15. *Ha mhaganwe* (intérieur des cuisses) Concubine.
16. *Ha kinena* (bas du ventre) Mère; oncle maternel.
17. *Solongo* (nerfs) Enfants de la mère.
18. *Kitango, hingi ya hagati* (cuisses) Femme.
19. *H'ibega* (épaule) Beau-père, frère; belle-sœur.
20. *Ha mhanda* (sommêt de la tête) Roi.
21. *H'inana* (aile) $\left\{ \begin{array}{l} \text{droite} \\ \text{gauche} \end{array} \right.$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{La mère.} \\ \text{Le père.} \end{array} \right.$
22. *H'ibele* (mamelles) $\left\{ \begin{array}{l} \text{côté droit} \\ \text{côté gauche} \end{array} \right.$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{Mère.} \\ \text{Tante paternelle.} \end{array} \right.$
23. *Ku matango* (giron) $\left\{ \begin{array}{l} \text{côté droit} \\ \text{côté gauche} \end{array} \right.$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{Mère.} \\ \text{Tante paternelle.} \end{array} \right.$
24. *H'itango ku numa* (arrière des fesses) Belle mère (à qui il faut tourner le dos).
25. *Mu bupage* (serres) Aïeul.

26. *Matunga galaluka* (testicules rouges) Femme et concubine.
 27. *Ha mapagwa* (dos) Femme.

Déjà nous l'avons vu, entrer dans la corporation des coupeurs de poules c'est être initié à la vie, c'est prendre un rang dans la société. Au nègre il faut des choses extérieures. Dans l'administration du pays, tout le monde ne peut pas aspirer aux hautes charges qui sont le privilège de la noblesse; du moins dans une corporation peut-on devenir un personnage, on peut avoir de l'avancement: il suffit d'avoir un peu de fortune pour payer son titre. Et pourquoi refuser à quelqu'un cette satisfaction en soi innocente?

Les chrétiens sont nègres comme les autres: ils demandent à former des corporations dont la magie et les superstitions sont exclues. Déjà ils ont leur corporation des *Banamhala* qui fonctionne. Elle a à sa tête un *Mtemi* (roi): le deuxième rang est occupé par un *mfumu* (ici, c'est un simple titre); ensuite vient le *mgabe* (ministre). Le juge *mshereja* occupe également un rang d'honneur. Après ces grands dignitaires viennent les *banangogo* et enfin les *basumba* (les jeunes). Cette corporation fonctionne, elle a ses initiations, et ses réunions; dans ces dernières chacun occupe la place et le siège qui lui reviennent. Les non-chrétiens ne sont pas exclus, mais ils s'abstiennent alors des pratiques magiques et superstitieuses.

Chez plusieurs peuplades voisines des *Banyamwezi* (les *Ban-Iramba*, les *Bagogo*, les *Basangu*, les *Banya-Turu*, les *Ba-Sandawi* . . . etc.), l'initiation à la vie prend une autre forme extérieure: c'est la circoncision, tant des femmes que des hommes. Cette circoncision n'a rien de commun avec l'Islam. Divers rites superstitieux et magiques viennent s'y mêler; mais ce qui frappe le plus c'est le traitement non seulement barbare, mais surtout antihygiénique au possible qu'on fait subir aux nouveaux initiés.

D. *Bagota* (Corporation des matrones).

555. Comme pendant de la corporation des vieux, il y a celle des matrones. On y retrouve les cérémonies de l'initiation, avec indication des différents secrets de la corporation, avec les exhortations traditionnelles au silence en présence des profanes et même avec la course dans la plaine. Je fais grâce au lecteur des détails, car ils sont d'un réalisme rebutant. Les nudités complètes

y sont encore plus affectées que dans les corporations d'hommes. On y trouve encore tout le contraire de l'hygiène.

Cette corporation a pour but spécial d'exécuter des rites magiques à la naissance de jumeaux; c'est pourquoi on les appelle aussi „sages-femmes de jumeaux“. Ce sont des solennités qui durent plusieurs jours et qui mettent toute une contrée en émoi.

Les jumeaux, on le sait déjà, ne sont pas des enfants comme les autres: après leur mort, leurs *mizimu* ont une puissance extraordinaire, et donc ils ont droit à des honneurs spéciaux. Tout le pays est intéressé à ce culte, car des négligences sous ce rapport attireraient des calamités publiques, surtout des tempêtes terribles, la grêle et la foudre. Aussi les parents qui ont la malchance de donner le jour à de tels enfants, sont-ils bien à plaindre, surtout s'ils sont pauvres; ils sont forcés de se soumettre à toutes les prescriptions des *bagota*, et cela leur coûte cher.

Dès leur naissance, ces enfants sont considérés et traités comme des rois. Le roi et la reine doivent céder aux parents leurs insignes royaux pour la circonstance: c'est le tambour royal qui sert aux danses. Finalement, quand toutes les cérémonies sont achevées, le tambour et les insignes sont rapportés à la cour, et à cette occasion le père des jumeaux doit payer au souverain une somme considérable, sans compter les honoraires qui reviennent aux *bagota*.

E. *Balogi* (Sorciers et sorcières).

556. Avec les *balogi* et les corporations qui vont suivre, nous sommes dans la „magie noire“. Les *balogi* passent pour être les principaux représentants ou agents de la magie noire. Mais c'est justement là, dans cette question, que se trouve la grande difficulté de distinguer le superstitieux et l'imaginaire du possible, du vraisemblable, du réel; car la croyance des *Banyamwezi* aux *balogi* est entièrement identique et semblable à la croyance aux sorciers, qui avait vogue en Europe au Moyen-Age. Le *mlogi* des indigènes n'existe pas plus en réalité que n'existait le sorcier d'Europe, et cependant il n'y a rien dont le *Munyamwezi* soit plus persuadé que de l'existence de tels êtres.

Dans des articles superficiels d'ethnographes, on trouve toutes sortes d'affirmations sur ces êtres fabuleux; ces articles sont même documentés de photographies, et personne ne songe que tout cela ne pourrait être que des imaginations; ou bien on confond trop

légèrement le sorcier *mlogi* avec le magicien *mfumu*. Le métier de *mlogi* n'est pas la même chose que celui de *mfumu*. Le *mfumu* est une personne qui est respectée, qui exerce son métier ouvertement et en plein jour, à la vue de tout le monde, c'est le voyant des temps anciens. Le *mlogi*, au contraire, est un être mystérieux, inconnu, qui exécute ses noirs projets par des moyens inconnus, surtout dans l'obscurité de la nuit, il est universellement haï et redouté. A cet être malveillant que personne n'a jamais vu à l'œuvre, on attribue tout ce que la superstition attribuait en Europe aux sorciers.

557. Il possède des remèdes magiques *maleba*, *makula*, pour se rendre invisible; il peut revêtir des formes étranges comme celle du lion, *shimba*, de la hyène *fisi*, du hibou *shihini*, *ihuni*, du serpent cracheur *iswira*, *ihoboko*, etc. Il peut passer à travers les corps solides, entrer dans les huttes, les portes étant fermées, et en sortir de même; il jouit souvent d'une sorte de bilocation, étant en apparence avec les siens à la maison, dormant, par ex. sur un même lit avec son conjoint, et en réalité se trouvant au loin, à des réunions; rapidement, comme l'éclair, il peut se rendre dans les endroits les plus éloignés; à travers les airs, il va à cheval sur une hyène ou même sur le dos d'une autre personne, où il se cramponne d'une façon invisible *kudamira fisi*. En commun avec ses semblables, il assiste aux sabbats *kubina bulogi*, lesquels ont lieu de préférence à un croisement de chemins. Dans leurs réunions, ils font des repas où ils mangent de la chair humaine *kubaga mtumbi*; à ces mêmes occasions, ils sèment leurs poudres magiques *kuchamira buganga*, *kumema buganga*, *kulaga*, et ainsi ils répandent partout le deuil et la mort. Par haine et par vengeance, le *mlogi* change même des innocents en lions *kusumba masumbano*. Aux autres hommes, il vole leurs biens tant à la maison qu'aux champs; il va jusqu'à leur enlever leurs habits qu'ils portent sur le corps; il ensorcelle leurs champs et leurs troupeaux. En un mot, il commet tous les crimes possibles sans se faire voir ni saisir.

558. C'est en imitant le cri de la hyène *kuhuma* qu'ils s'invitent les uns les autres à se rendre aux réunions et aux danses. Ils se rassemblent dans la forêt, à l'endroit où l'on jette les cadavres, afin, dit l'indigène, de les écorcher et de les manger *kubaga mtumbi*. A l'occasion de ces festins macabres, ils initient leurs disciples dans leur noir métier *kubarana bahemba*. Des cadavres, ils coupent certaines

parties dont ils font leurs remèdes magiques; entre autres, ils prennent pour cela les yeux *miso*, les sourcils *makumbisho*, le nez *nindo*, les oreilles *matwi*, la cervelle *ubongo*, le crâne *lupanga*, les petits doigts des mains *kamposwaposwa*, les parties sexuelles *mbolo na nyo*.

559. Dans leurs expéditions nocturnes à travers les airs, ils emportent sur leur tête un tesson avec des charbons ardents *kut-wika ikango na makala*, ou bien ils tiennent une torche allumée en main pour éclairer leur route et pour avoir du feu sous la main afin de préparer le festin.

Ces êtres fantastiques n'ont rien dans leur extérieur qui puisse les faire distinguer des autres hommes. Les *bafumu* seuls et particulièrement les *bakuba* et les *bakonikoni* ont le secret de reconnaître un *mlogi*, de le dépister et de le combattre.

Les *balogi* sont les éternels auteurs de la mort; les indigènes eux-mêmes admettent bien qu'on peut mourir de mort naturelle, mais pratiquement ils rendent presque toujours les *balogi* responsables d'un mort.

560. Les *balogi* forment une sorte de corporation secrète et néanmoins ils viennent au monde étant déjà *balogi*, ce sont des *balogi*-nés. Ce n'est pas durant sa vie qu'on obtient ce titre et la force qui y est attachée, on la possède en venant au monde; cependant l'initiation dans cet art infernal doit avoir lieu.

Pour avoir la certitude que l'enfant qui vient de naître, est réellement un être humain ou un *mlogi*, on lui présente un objet; s'il le tient fermement dans sa main, on se trouve certainement devant un sorcier ou une sorcière; s'il le laisse tomber à terre, c'est un enfant ordinaire et on n'a rien à craindre de lui. Mais puisque un *mlogi* ne peut naître que d'un *mlogi*, par le fait même que quelqu'un l'est, on a la preuve que déjà son père ou sa mère l'a été ou l'est encore; c'est lui ou elle qui doit faire l'initiation de l'enfant. C'est pourquoi dans les danses des sorciers, on trouve déjà des enfants tout jeunes, et ce sont eux les plus méchants, les plus à redouter.

A l'occasion de leurs sabbats, les *balogi* sont complètement nus, et du reste, cet usage est en vigueur dans toutes les sectes. Là se commettent les crimes les plus affreux qu'on puisse imaginer: parricides, infanticides, avortements, incestes, crimes dont les sorciers

seuls sont capables. D'autres personnes qui commettraient de tels crimes, seraient comptées comme sorciers ou sorcières et traitées en conséquence.

561. Si vous demandez à quelqu'un s'il a déjà vu une danse de sorciers, sans le moindre embarras, il vous dira que c'est là une chose connue de tout le monde; il vous dira le jour et le lieu où une telle réunion a eu lieu en y ajoutant une foule de circonstances: naturellement, ce n'est jamais lui-même qui a vu, il tient tout d'autres personnes. Jamais le moindre soupçon viendra à qui que ce soit que tout ne pourrait être qu'invention. En fin de compte; ces nigauds admettent comme réalité ce qui n'est que le fruit de leur propre imagination.

562. Après avoir donné tous ces détails, essayons maintenant de donner une explication de cette croyance aux sorciers.

Partout et toujours, on regarde les sorciers comme des êtres mauvais: la méchanceté est comme leur seconde nature. Par essence, ils sont des malfaiteurs de la pire espèce.

L'indigène leur donne, comme symboles, des serpents venimeux, les animaux de la forêt les plus sauvages et les plus terribles et en particulier le hibou, image de tout ce qui est mystérieux et affreux, de ce qui redoute la lumière du jour, de ce qui inspire la frayeur et l'épouvante.

Nous avons vu comment ces êtres mystérieux, dans leurs courses aériennes et nocturnes, emportent du feu, lequel semble être tout particulièrement leur insigne propre, puisqu'après leur mort on considère leur tesson à feu comme un *iholero* et que, sur le conseil du *mfumu*, on l'expose au *maka* avec des charbons ardents pour apaiser les *misambwa*: or cet acte est considéré comme acte du culte au même degré que le *kwigabirija*.

Tout leur être et toute leur activité sont plutôt l'être et l'activité d'êtres humains. Tout ce qu'on dit de leur pénétration à travers les corps compactes et solides, de leurs déplacements d'un lieu vers un autre bien éloigné, tout cela se laisse dire bien plus facilement d'un esprit que d'un être humain.

563. Comment ces êtres invisibles peuvent-ils être découverts? Ce sont encore une fois et toujours les *bafumu* et les sociétés secrètes qui ont les remèdes pour cela. Quand une maladie se

déclare quelque part, quand quelqu'un meurt ou quand quelqu'autre malheur vient fondre sur le pays ou sur la famille, on va demander au *mfumu* quel *mlogi* a pu être l'auteur de ce mal. Il faut bien remarquer que les *bafumu* connaissent les sorciers. Qu'on y réfléchisse un tant soit peu et l'on verra quel danger est caché là, pour la justice surtout; il suffit de se souvenir que l'oracle du *mfumu* est tenu pour infallible.

564. Quelqu'un meurt-il d'une maladie, on va trouver le *mfumu*, c.-à-d. le voyant, pour apprendre de lui qui a occasionné cette mort, en d'autres termes, qui a ensorcelé cette personne.

Avant de jeter le cadavre dans la brousse, on prend un manche de pioche et on le met sur le cadavre. A ce manche on attache ensuite une pioche au moyen d'une corde de *mhoja* et l'on apporte le tout au voyant. A cause du contact qu'ils ont eu avec le cadavre, ces objets permettront au voyant de découvrir l'ensorcelleur. Il donne une réponse ambiguë et il laisse au client le soin de trouver la bonne interprétation. Il dit, par ex: l'ensorcelleur demeure à l'Est de la hutte, pas bien loin, il (ou elle) a le teint clair, n'est pas encore bien âgé, etc. Le client doit se contenter de telles paroles vagues. Généralement cependant, il ne se fie pas complètement à ce verdict unique: il va trouver un deuxième *mfumu*; finalement il compare les différents oracles et il cherche quelle personne correspond aux indications reçues. Pratiquement, c'est toujours une personne de la parenté.

565. Quelquefois, les consultations ont lieu dans des réunions publiques; là, les *Bana-lugulu* donnent la réponse en chantant en deux chœurs; d'autres fois, ils désignent le coupable présent au milieu de la foule en lui frappant un coup sur la tête avec un *kim-wanda* (queue de vache).

566. Le procédé le plus usuel cependant pour découvrir les ensorceleurs est celui de l'oracle augural. Cet oracle augural n'est pas tout à fait identique à celui qui était usité chez les Romains, car toujours on le lit dans les entrailles des poules ou des victimes des sacrifices, jamais on le tire du vol d'un oiseau ni de la position d'un animal. Il est donné par un *mfumu* ou par quelque membre de la secte des *Bachemba ngoko*, coupeurs de poules.

567. La sorcière une fois découverte, malheur à elle! Contre un sorcier ou une sorcière, aucun traitement, quelqu'inhumain qu'il

soit, n'est jamais trop dur; à son égard disparaît toute pitié, même la piété filiale, la tendresse paternelle et maternelle.

Il faut noter, en effet, que l'ensorcellement n'est pratiqué qu'entre proches parents. Si l'augure a désigné comme *mlogi* le père, la mère ou l'enfant, quel droit a-t-il encore à l'affection paternelle, maternelle ou filiale?

568. La personne désignée comme *mlogi* doit maintenant avouer sa faute et enlever le maléfice *bulogi* qu'elle a jeté *kulogola*; on l'y force par toutes sortes de tortures. On a recours aux ordales, à la coupe empoisonnée, à l'épreuve du feu, pour confirmer la culpabilité de l'accusé ou pour prouver son innocence.

569. Le plus souvent, l'accusé se soumet d'assez bonne grâce à cette sorte de jugement, parfois même il le réclame. Il ne faut pas confondre ce jugement avec la peine qui est ensuite infligée à l'accusé si l'épreuve lui est défavorable; en effet, c'est ici seulement une dernière épreuve qui doit confirmer ou infirmer l'oracle. Que les accusés s'offrent ainsi de bon gré à subir cette épreuve, cela vient de la mentalité de l'indigène. Il croit 1^e que la force de la coupe empoisonnée ne lui vient pas du poison qu'elle renferme, mais d'une vertu magique, nuisible seulement pour celui qui est vraiment coupable; le breuvage empoisonné *mwavi* est fabriqué par un *mfumu* avec l'écorce verte du *mubamba*. 2^e L'accusé qui se sait innocent veut à tout prix être lavé de l'accusation la plus déshonorante qui puisse peser sur lui: il n'y a rien qui déshonore aux yeux des indigènes et qui crie vengeance comme l'accusation d'être *mlogi*. 3^e L'accusé voit là une chance d'échapper aux tortures, à une mort certaine: il préfère mourir du poison que dans les tortures infligées aux sorciers.

Souvent l'accusateur renonce à poursuivre l'affaire; en voyant que l'accusé réclame avec assurance le jugement de Dieu, il devient hésitant, car de graves conséquences pourraient s'en suivre pour lui. Si l'accusé sort indemne de l'épreuve, c'est alors l'accusateur qui est condamné à une forte peine.

570. Mais le jugement de Dieu est accepté de part et d'autre. Les vieux *banamhala* convoqués comme témoins et comme juges. Le *mfumu* prépare le breuvage qu'il présente à l'accusé en présence des témoins. Avant de l'avalier, ce dernier invoque Dieu lui-même comme témoin: *Alahira: olo namwihage, sumwa nfwe! olo*

ntamwihage, *nishile*, il jure : „Si c'est moi qui l'ai tué, que je meure ! Si je ne l'ai pas tué, que ma vie soit sauvée !“ Après ces paroles, il avale le breuvage. Les témoins le conduisent alors un peu à l'écart sous un arbre touffu ; il s'y assied ; les vieux le surveillent et attendent l'effet du *mwavi*.

S'il est innocent, il vomit au bout de quelques minutes et rejette tout le poison ; il est sauvé ; s'il est coupable, il se tord et meurt.

Dès qu'il a vomi, l'un des témoins va en porter la nouvelle aux autres membres du jury, disant : Il est blanc *kweru*. Mais cette innocence doit être reconnue par l'accusateur ; celui-ci doit avouer qu'il l'a calomnié ; il doit le purifier, *kumweja*, lui rendre son honneur.

Le jury condamne l'accusateur à une forte punition, car sa calomnie a été affreuse : il doit payer jusqu'à 200 „choses“ *shintu shihumbi shibili*, soit une valeur d'environ 40 à 50 roupies.

Les vieux reçoivent cinq „choses“ *shintu shitano*, et par dessus le marché, le calomniateur doit encore fournir la chèvre de réconciliation, où, comme ils disent, la chèvre de la poignée de mains *mbuli ya kusanja makono*. Avec cette chèvre, on prépare le repas de la réconciliation durant lequel accusateur et accusé se donnent la main en présence des vieux du village en disant : *Yamala mihayo, twikonderane, bwikuvu butaliho*, l'affaire est finie, réconciliations-nous, qu'il n'y ait plus d'inimitié entre nous.

Si cependant l'accusé a succombé au poison, les vieux ont fait leur rapport et l'affaire est réglée ; l'ensorceleur a reçu le châtimement qu'il méritait.

571. Une autre sorte de jugement de Dieu consiste dans l'épreuve par le feu, qui se fait de différentes façons. Il y a toujours l'invocation de la Divinité ; on prend Dieu à témoin comme on le fait avant d'avaler le poison d'épreuve.

On fait chauffer à rouge une pioche *igembe* ou une hache *ibasa*. (Autrefois, en Europe, dans les procès contre les sorciers, on faisait chauffer un soc de charrue ; par ici, la charrue est chose inconnue). On met ce fer brûlant sur la tête de l'accusé *kumtwika ku mtwe* ou bien on le lui fait passer soit sur une joue soit sur une autre partie du corps ; si le fer ne fait aucune brûlure, on déclare l'accusé innocent. Ailleurs on place des charbons ardents sur un tesson qui ensuite est posé sur la tête du prévenu *kumtwika lujo na makala ga mwoto*. Parfois l'accusé propose l'épreuve de l'eau bouillante

tuje kudeka kabiga. On fait bouillir de l'eau dans un pot; quand elle est en ébullition, les vieux y jettent un bracelet *mulinga*, et l'accusé doit l'en tirer avec la main nue.

572. Tous ces jugements de Dieu ne sont pas uniquement réservés aux sorciers; souvent des personnes accusés de vol ou d'adultère les choisissent pour prouver leur innocence. Nous soupçonnons qu'à l'occasion du *mwavi*, il peut arriver facilement des tricheries; à la place du poison, il est facile de donner un vomitif ou un poison peu violent.

Les procédés énumérés jusqu'ici ne sont pas des tortures aux jeux des indigènes, car ils sont employés du consentement des deux parties en présence des vieux, et parce que à cause du serment juré devant Dieu, un coupable seul peut en éprouver de la douleur. C'est donc la Divinité qui intervient pour protéger l'innocence. Nous voyons là une preuve à la croyance en la justice de Dieu ainsi que de la sainteté du serment aux yeux des indigènes.

573. Une fois donc que l'ensorceleur est découvert soit par l'oracle du *mfumu* soit par l'ordalie, on le lie et on l'amène auprès de la personne ensorcelée, si elle est encore en vie. Là on l'oblige à avouer son crime et à enlever son maléfice *kulogola*. Pour le forcer à s'exécuter, on lui met un tesson avec des charbons ardents sur la tête; on les y laisse jusqu'à ce que, vaincu par la douleur, il se déclare coupable. Ou bien on lui lie la tête, un bras ou une jambe, entre deux bâtons qu'au moyen de cordes on serre tellement que, n'en pouvant plus de douleur, le malheureux consent finalement à dire et à faire ce que ses bourreaux exigent de lui. Ces derniers sont ordinairement de ses proches parents.

L'indigène appelle ces tortures *kabangira*. On crie au malheureux: „Si tu es sorcier, sorcière, avoue-le, afin que le malade guérisse *olo uli mlogi, utenge ashire*“.

574. Parfois l'accusé montre du courage; il refuse d'avouer et il proteste: „Vous me tuez injustement, je ne suis pas sorcier, sorcière *mukunihage gere, ntali mlogi*.“ Quelquefois aussi, vaincu par la douleur, il avoue, mais en même temps il ajoute: Je ne suis pas seul coupable, je ne suis pas seul à l'avoir ensorcelé. Mais on n'écoute pas, on serre plus fort les cordes du *kabangira*, jusqu'à ce que, demandant grâce, il se dise prêt à lever le maléfice.

Il mâche une certaine herbe, la projette en forme de bénédiction de *lwanga* par-dessus la personne malade, et dit en même temps: „Si tu guéris, il faut que tu entres dans la corporation des *baswezi* ou dans celle des *bamanga*.“ Le maléfice est levé, mais à l'avenir, il y a inimitié entre l'ensorceleur et l'ensorcelé, les relations sont rompues: la justice est vaincue.

575. Une torture plus inhumaine consiste à brûler à l'accusé les doigts et l'avant bras, ce que les *Basumbwa* appellent *ku-kanga mala*, terroriser les doigts. On entoure d'herbe sèche les mains et les bras jusqu'aux coudes, on y met ensuite le feu et on laisse brûler jusqu'à ce que le prévenu se dise prêt à tout. Il n'y a pas longtemps, ce procédé barbare a été employé par un fils dénaturé à l'égard de sa propre mère: les deux mains et les deux bras de la vieille étaient littéralement carbonisés, et peu de temps après, ces membres sont tombés l'un après l'autre, malgré les soins qu'un missionnaire lui prodiguait.

Aujourd'hui, de telles horreurs se commettent moins fréquemment qu'autrefois, car on craint l'intervention de la justice européenne. Mais d'autres abominations, comme confiscation de fortunes entières, banissement de la famille et du pays, se commettent aujourd'hui comme autrefois; nous pourrions citer facilement une bonne demi-douzaine de faits semblables qui se sont passés, ces dernières années, dans la seule région que nous habitons. Inutile de faire remarquer combien d'inimitiés mortelles ont leur source dans de telles accusations, dans de telles tortures inhumaines; combien de familles en sont divisées.

576. Autrefois, on portait souvent de ces cas d'ensorcellement devant le tribunal du *mtemi* (roi); alors le sort des accusés était plus malheureux encore. On liait les *balogi* pour les mener à la cour, et là, on demandait l'autorisation de les tuer; autorisation facilement accordée, surtout quand la culpabilité était attestée ou confirmée par l'oracle du *mfumu* ou par celui d'un jugement de Dieu. La peine capitale, chez les *Banyamwezi*, a toujours été du seul ressort de l'autorité royale. Le *mtemi* ordonnait de conduire le *mlogi* près d'un *maka* (croisement de sentiers) ou dans un *buga*, plaine marécageuse, et de l'y assommer d'un coup de massue sur la nuque *kuponda bulogi*. C'était la punition habituelle pour ces sortes de coupables. A cette occasion, le rôle de bourreaux revenait aux membres de la corporation des *bakula* ou des *bakonikoni*, dont nous

parlerons bientôt. On laissait le cadavre du *mlogi* au lieu même de l'exécution, l'abandonnant aux hyènes. Avant de retourner chez eux, les bourreaux devaient se laver le corps, à un *maka*, avec des remèdes magiques, afin d'écarter pour eux-mêmes tout danger d'ensorcellement.

On dit que les *bafumu* parviennent encore à découvrir les sorciers au moyen de remèdes magiques en les répandant sur la tombe de la personne ensorcelée ou ailleurs: ces remèdes doivent occasionner la mort aux ensorceleurs, même s'ils demeurent inconnus.

577. La croyance aux sorciers est la source de divisions sans nombre et sans fin, elle maintient l'indigène dans une frayeur perpétuelle. Si cette croyance tombait, avec elle tomberaient une infinité de coutumes et d'actes superstitieux, puisque la plupart des remèdes magiques sont dirigés contre les *balogi*: même le prestige du *bufumu* en recevrait un rude coup.

578. Ne pourrait-on pas trouver, dans la croyance aux *balogi*, l'explication de ces actes magiques si nombreux qui s'accomplissent aux *maka*, ainsi que la frayeur que ces endroits inspirent aux indigènes surtout durant la nuit? Difficilement on déciderait un *Munyamwezi* à rester une nuit entière près d'un *maka*, encore moins à y bâtir sa demeure: continuellement il s'y croirait exposé à la misère, aux maladies, aux chicanes et à la mort. C'est là, en effet, que les *balogi* répandent leurs remèdes magiques et qu'ils font leurs danses mystérieuses. Il faut savoir que ces êtres n'ensorcellent pas seulement par les forces mystérieuses qu'ils sèment d'une manière invisible, soit dans la nourriture, soit par terre devant les huttes, soit sur les chemins etc. C'est peut-être pour apaiser les *balogi*, en tout cas certainement pour conjurer un malheur, qu'on porte aux *maka* différents objets, comme par ex., les coques d'œufs d'une couvée ratée, dans le but de sauver la prochaine couvée.

579. Nous avons dit que les *balogi* prennent volontiers la forme de la hyène et du hibou. Si, la nuit, un de ces oiseaux vient se percher sur la pointe de la hutte, la mort viendra infailliblement la visiter. Les hiboux *shihini* ou *ihuna* sont, en effet, eux-mêmes des *balogi* et des prophètes de malheurs. Celui qui oserait leur jeter des pierres, aurait à s'en repentir. son bras deviendrait raide ou bien ses doigts se courberaient et deviendraient semblables aux

serres de ces oiseaux. Tout sérieusement on m'a désigné des personnes à qui ce malheur est arrivé.

Les *Basumbwa* ont exprimé dans leur langue la signification du cri de cet oiseau par des mots qui imitent ce cri: *Pi! era! Pi! era! ifuvi ili umo! aho!* (Blanc! noir! Blanc! noir! un orphelin est là-dedans! Oui certes!). *Pi!* (noir): Dans le jeu de dés, cette exclamation désigne le bon côté; *era* (blanc) désigne le mauvais côté. Ainsi le hibou, par son *era* plus accentué que le *pi*, vient apporter à la hutte une annonce de malheur et de mort.

A cause de cette croyance, on n'emploie jamais les plumes de cet oiseau pour empenner les flèches *kugasa isonga*, jamais on n'en ramasse pour les conserver.

A notre avis, la question de la croyance aux *balogi* est de celles qui jusqu'ici n'ont pas été assez étudiées: elle devrait être approfondie sérieusement par tous les Européens qui ont à traiter avec les indigènes. Bien des jugements malheureux et injustes seraient évités.

F. Bakuba ou Bakonikoni: (Antagonistes des sorciers).

580. Maint lecteur sera tenté de voir, dans les lignes qui vont suivre une contradiction avec celles que nous venons d'écrire sur les *balogi*. En effet, c'est une chose bien singulière de trouver une corporation ayant pour but de combattre des êtres qui n'existent pas, que personne n'a jamais vus; la chose paraît encore plus extravagante si l'on considère que les deux adversaires, dont l'un existe pas, concluent ensemble des pactes d'amitié. J'essaierai de faire disparaître ces contradictions dans la mesure de mes connaissances actuelles.

D'abord, je donnerai les particularités des cérémonies de l'initiation telles qu'elles m'ont été rapportées par plusieurs indigènes. Ces cérémonies portent ici les mêmes noms que dans les autres corporations dont j'ai déjà parlé.

581. Celle qui nous occupe, se recrute exclusivement parmi les hommes, car ce n'est pas l'affaire des femmes de livrer des combats. Celui qui désire y entrer, s'adresse au chef de la secte *munangogo* et demande à être initié *kusanwa bakula*. On le mène à la *mtanda* pour y subir le *kutindikwa*. Dans l'intérieur de cette hutte, les *banangogo* préparent le *shibanza*, comme cela se fait chez les *bayeye*, avec la différence qu'au lieu de trois *shi-*

banza enclos, on n'en prépare qu'un seul, au moyen de trois sortes de poudres magiques *kupindirizya buganga*. Le contour extérieur du cercle est fait avec des charbons magiques *buganga bwirabule*; la bande suivante vers l'intérieur est faite avec une poudre rouge *buganga butukule*; puis au centre on forme une croix, dont une branche est faite avec des graines des citrouilles *ndete*, l'autre avec de la farine de maïs. Dans la composition de la poudre noire de la bande extérieure, entre le charbon magique anti-maléficiel qui sert à combattre les sorciers *buganga bwe kwikaga (lukago)*. La poudre rouge de la deuxième bande est considérée comme ayant la même vertu.

Le noir symbolise l'obscurité *lizima* de la nuit, tandis que le rouge symbolise l'aurore *ikeshi*. Les graines de citrouille représentent les étoiles du firmament *nsonda*; la farine de maïs, la lumière blanche, pâle de la lune *mwezi*. Dans son *shibanza*, le *mkuba* marque donc très explicitement et très complètement les témoins de ses sombres machinations.

582. On a montré le *shibanza* aux nouveaux candidats et on leur a expliqué à cet endroit même les remèdes magiques de la corporation. Maintenant on les conduit, à travers l'obscurité de la nuit, sur un tas de fumier *h'izyala*, et on les jette l'un après l'autre sur un cadavre humain qui y est étendu, *ku mtumbi*. Au candidat ainsi assis sur le cadavre, les vieux incisent les tatouages magiques propres à leur secte, *kutemwa nsalago*. D'abord, on lui fait une incision au-dessus des sourcils: on y frotte du *buganga* (remède) qui a la propriété de rendre la vue plus perçante, et on lui dit: *Bukala miso* (voici ce qui aiguise la vue); par là, il obtient de pouvoir plus tard, durant les chasses aux sorciers, de mieux apercevoir et mieux combattre ces génies invisibles. Puis, on lui fait des incisions au-dessous des yeux, et on y frotte des remèdes en disant: *Eya, ne nkumbi mu kuhula balozi* (tiens, voici la défense d'éléphant (la massue) pour cogner les *balozi*. Il reçoit encore une incision avec remèdes sur la poitrine, avec accompagnement de ces paroles: *Bwe kwitwika balozi*, c'est le remède pour t'aider à emporter les *balozi* sur ton dos.

Ce qui précède n'est pas difficile à comprendre, on y voit même, très bien symbolisé, le but de la corporation: combattre et vaincre les sorciers.

583. Maintenant vient la cérémonie du pacte d'amitié *kunwana* entre les deux adversaires: *balози* d'un côté et *bakuba* ou *bakonikoni* de l'autre. L'être appelé *mlogi* n'existe nulle part si ce n'est dans l'imagination du nègre, à moins qu'on ne veuille dire que ce soit le démon. Ce qui est certain, c'est qu'il y a des gens mauvais qui poussent la méchanceté et la malice jusqu'à empoisonner leurs plus proches parents, par vengeance ou par colère.

De tels crimes suffisent pour faire naître dans l'esprit superstitieux du *Munyamwezi* la croyance à l'existence des *balози*. Mais cela n'explique que la croyance et cela ne fournit pas un parti contractant avec lequel un pacte d'amitié puisse être conclu, ce parti n'existant que dans l'imagination des gens. S'il y a pacte, il faut qu'il y ait deux contractants; l'un est connu et il est visible, ce sont les *bakuba*: l'autre, ce sont les *balози*, mais personne ne les a jamais vus, ils sont invisibles. Cherchons-les! Mais il faut se résigner à ne les trouver que dans l'imagination du nègre.

584. Le *mhemba* (disciple) a reçu des forces magiques par l'incision des tatouages magiques: il doit les mettre à l'épreuve. Les *batangala* (initiés) prennent des torches allumées et dans l'obscurité de la nuit, ils le conduisent dans un endroit secret *mu bwibiso*, et là ils lui font voir un sabbat de sorciers, non pas en images, mais en nature. Arrivés près de l'endroit voulu, les *batangala* (les initiés) laissent les *bahemba* (disciples) un peu en arrière et vont eux seuls un peu plus loin pour convoquer les sorciers et les sorcières à la danse. Un *mtangala* donne un coup de sifflet; la première sorcière qui arrive à travers les airs, parle et dit: Que voulez-vous de nous? voulez-vous nous combattre, nous tuer? dans quel but êtes-vous venus ici?

Le *mtangala* répond: Ne craignez rien: nous avons à initier de nouveaux disciples et nous sommes venus ici pour conclure avec vous un pacte d'amitié. La sorcière reprend: Avez-vous apporté le *kanunkanunka* (cuisse de chèvre sentant déjà mauvais) ainsi que l'*igembe lye kunwanira* (la pioche du pacte d'amitié)? Le *mtangala* répond affirmativement. Sur cela la sorcière prend la cuisse de viande faisandée et l'emporte chez ses compagnes; là elle la coupe en deux moitiés, l'une pour elle et ses compagnes, l'autre pour les *bakuba*; dans cette dernière moitié, elle met des remèdes magiques et la rapporte. Les *bakuba* la prennent et la mangent. Ensuite on donne à la sorcière la pioche du pacte; elle

l'emporte et va demander à son chef s'il agrée le cadeau. Si oui, il sort de son réduit et s'avance pour procéder à la conclusion du pacte.

585. Le chef des *bakuba* donne un coup de sifflet *kufula lweto*, pour l'appeler: ce coup de sifflet il le donne en se servant de sa massue en guise de sifflet. Déjà avant l'arrivée de cet être mystérieux, le chef des *bakuba* insuffle à ses *bahemba* une poudre irritante *butinitini* dans les yeux, afin qu'ils ne puissent pas voir le chef des sorciers avant que la conclusion du pacte ne soit un fait accompli: par là il leur apprend que les *balози* ne sont visibles à leurs yeux que par la vertu de ce pacte. C'est un fait curieux et frappant qu'on souffle de la poudre dans les yeux des candidats tout juste au moment critique où sorciers et sorcières vont se montrer: n'est-ce pas en réalité leur „jeter de la poudre aux yeux?“ Et de fait, ce pacte n'est finalement autre chose qu'une imposture grossière.

586. Après avoir jeté de la poudre aux yeux de leurs disciples, les *banangogo* leur montrent (à des gens qui ne voient pas!) les sorciers, en disant: *Ulinge, balози abo bekubina; uzye ubakwate eyo abalyane be muliro, bakuhuma tye fisi, bandi bakuhesuka tye sabwebwe, bukumwobahika. Bonane bali buvule, bagosha ne bakima ne bana babo pye; bamwi bishigile mvila ne miyonga ne vintu vindi, bekununka kubi. Aha nge balози, balya bantu, ubahe mgongo, munwane*. Regarde, voilà les sorciers et les sorcières; vois comme ils dansent; va, saisis ces êtres de feu; les uns ricanent comme l'hyène, les autres glapissent comme le chacal, à faire peur; tous sont nus, hommes, femmes et leurs enfants; les uns sont noircis avec de la suie, d'autres avec de la cendre du feu des steppes, d'autres encore avec d'autres ingrédients; ils sentent mauvais. Voilà donc les *balози* qui mangent les hommes, prête-leur ton dos et conclue avec eux le pacte de l'amitié.

587. Maintenant, c'est le chef des *balози* qui va faire les tatouages aux nouveaux *bakuba* c.-à-d. à ceux qui font profession de les combattre! Le candidat *mukuba* tend son dos au chef des *balози* qui vient de paraître, mais qu'il ne voit pas; celui-ci lui fait avec son rasoir des incisions à la nuque *mu kuhumbi*, et sur les incisions, il frotte des remèdes magiques. D'autres indigènes prétendent que ces incisions se font sur le ventre, car c'est là qu'on

prend ordinairement le sang pour faire l'amitié ou le pacte du sang. En vertu de ce pacte, voilà deux associations ennemies comme fondues en une seule: N'est-ce pas dire que les réels *balози* sont uniquement les *bakuba*? Ne sont-ce pas ces derniers qui font la besogne que l'opinion attribue aux premiers?

588. Continuons à suivre le rituel mystérieux. Après que le disciple a scellé ainsi, par la réception du tatouage magique, son pacte avec les *balози*, ces derniers lui donnent de bons conseils: „Tu es maintenant notre frère, ne nous persécute pas; si dans nos réunions tu rencontres quelqu'un de ta parenté, ne le tue pas; si tu y trouves de ceux qui ensorcellent les autres hommes, tu peux le tuer.“

589. Après l'initiation et après qu'on a rasé la tête au nouvel adepte, a lieu une fête bacchanale; à cette occasion, on lui remet ses insignes *buhili na ihembe* (une massue et une corne). Dans la tête (gros nœud à un bout) légèrement creuse de la massue, on place des remèdes magiques et dans l'*ihembe* de même. Le *mkuba* n'omet jamais de se munir de ces deux insignes quand, toujours de nuit, il va à la chasse aux sorciers et sorcières; ce sont ses principales armes dans la lutte contre ses ennemis et alliés. Le vaincu doit payer tribut au vainqueur *kuhongwa*.

Les initiations de ces chasseurs de sorciers ressemblent en plusieurs points à celle des chasseurs de gibier *mtandu*, dont nous avons déjà parlé et dont nous parlerons encore à propos de la chasse. La fête bacchanale se fait non pas la nuit comme toutes les autres cérémonies de cette secte, mais le jour. La massue, finement travaillée et pourvue de remèdes, est plantée en terre; sur le bout qui sort de terre, on place une cruche de bière qu'un ancien maintient d'une main tandis que de l'autre il y verse des poudres rouges et noires en forme de croix; par là, on enlève aux disciples toute peur des *balози*. A l'avenir, ces deux insignes *buhili* et *ihembe* auront leur place à l'entrée de la hutte dans le toit *ku mzigo*.

590. Si quelqu'un soupçonne une personne de sa parenté d'être sorcière et s'il veut s'en débarrasser, il s'adresse à cette corporation. Contre une bonne récompense, les *bakuba* se chargent de la besogne. Une fois qu'ils ont reçu la somme convenue de 20 à 30 roupies, ils vont trouver le *mtemi* (roi) et demandent la permission de tuer la sorcière dénoncée; ou bien ils prennent la chose sous leur bonnet et ils agissent secrètement.

Malgré tous leurs remèdes et nonobstant tous les pactes, on peut affirmer qu'ils ne découvrent d'autres *balози* que ceux qu'on leur a ainsi dénoncés et ceux encore qui sont leurs ennemis personnels.

Quand une sorcière rôdant au dehors sous la forme d'un hibou ou d'une hyène, reçoit quelque coup et en „crève“, sa personne humaine et vraie sera trouvée blessée et morte dans sa hutte, sans que jamais on puisse découvrir le meurtrier; cette fable est acceptée et avalée par tout le monde aussi bien que tout l'ensemble de la croyance aux *balози*.

Les *bakuba* tuent aussi les sorcières pendant qu'elles sont à la danse; ils guettent celle qui leur est désignée et d'une main exercée ils lui envoient une flèche par derrière dans... l'anüs; la chose leur est assez facile du reste, étant donné qu'à ces danses tout le monde est complètement nu. Pour le nègre, une telle plaie dans un tel endroit est une dernière preuve certaine que cette personne n'était pas un être humain ordinaire, mais bien un *mlogi*.

591. Comme toutes les autres corporations, celle des *bakuba* a aussi ses *migilo* (défenses, abstentions), lesquels sont en partie communs à des non-*bakuba*. Ils ont leur origine pour la plupart dans la crainte des empoisonnements, et cela semble tout naturel pour quiconque est un peu au courant de la mentalité nègre. Il leur est défendu d'accepter de la nourriture déjà salée, ils doivent y mettre le sel eux-mêmes. Ils ne mangent pas de ce qui a été cuit dans un pot placé à côté d'un autre pot durant la cuisson, car, de même qu'il restait un espace libre entre les deux pots, ainsi, durant les chasses aux sorcières, ces dernières s'échapperaient en passant entre deux *bakuba*: à notre avis, ici encore c'est la peur de l'empoisonnement qui est la vraie raison du *mgilo*. Quelqu'un a-t-il refusé de donner à boire à un *mkuba*, prétextant qu'il n'y a ni eau ni bière dans la hutte, puis s'étant ravisé ou ayant mieux regardé, s'il le rappelle pour lui donner quand même, le *mkuba* doit refuser: le motif du refus est frappant. Du reste, la peur de l'empoisonnement est générale: une personne qui donne à boire à une autre, doit toujours commencer par prendre quelques gorgées du vase même qu'elle présente à l'autre. Bien des fois j'ai observé que les indigènes s'étonnaient en voyant les missionnaires boire hardiment, sans exiger cette précaution.

592. Il est défendu de passer derrière le dos d'un *mkuba* avec un pot à cuire *kuhisha nungu mu ku mgongo*. Il est défendu de couvrir le *mkuba* d'une étoffe pendant qu'il dort sur son lit *kumtagira mwenda ku bulili alèle, byo!* de l'éclairer d'une torche pendant qu'il est couché *kummulika lumoli alèle, byo!* C'est certainement la peur de la vengeance qui a donné naissance à ces *mgilo*.

Un *mgilo* qui leur est exclusivement propre, leur interdit certains rapports avec les femmes à l'époque de leurs règles. Comme les Juifs, ils ne peuvent pas dormir sur un même lit avec celles qui sont dans cet état. Quand cette époque est arrivée pour sa propre femme, le *mkuba* va enlever ses insignes de leur place ordinaire, et il va les placer à la petite sortie de derrière, *ku mpero*. Toute femme, même étrangère, se trouvant dans cet état, ne peut pas passer derrière un *mkuba*, ni entrer dans sa hutte, si ce n'est en ramassant et en léchant un peu de terre du parquet.

593. Et que faut-il penser de tout cela? C'est difficile à dire! Le nègre croit tout sans aucune hésitation. La corporation est répandue dans tout le pays, et d'après ce qu'on dit, elle est venue de l'Ouest: c'est de là que vient ce qui est mauvais.

G. Basambo (Brigands, voleurs de profession).

594. Même les voleurs ont leur corporation. Le mot *msambo* pl. *basambo* vient probablement de *masambo*, mot qui désigne une sorte de martres qui dévalisent les ruches d'abeilles.

Les *basambo*, en effet, semblent s'inspirer des exemples des *masambo*.

Ici encore, nous rencontrons un pacte avec les *balogi*. C'est de ce pacte qu'ils tiennent la connaissance des remèdes magiques *malufubo* auxquels ils doivent le succès dans leurs malhonnêtes entreprises.

Un voleur consommé *msambo wa lububu* qui a la réputation de voler en plein jour et en pleine société, de faire disparaître toute une fortune sans que le propriétaire s'en aperçoive, un tel maître trouve facilement des disciples désireux de s'associer à lui. Cet apprentissage ne coûte pas moins de 20 roupies, paraît-il.

595. L' *ise buhembra* a acheté chèrement son noble titre, il n'a pas hésité, disent les gens, devant le sacrifice d'un homme *kutanga muntu*, *amanye mno kukira bandi*, pour arriver en possession de remèdes *malufubo* particulièrement efficaces. A son tour, il peut donc demander qu'on le paie convenablement. C'est un homicide qui scelle le pacte d'amitié avec les *balogi*. La victime humaine, une fois livrée et immobilisée, le disciple reçoit les insignes de sa corporation, c.-à-d. des tatouages, et il reçoit des pouvoirs magiques: par là, le pacte est achevé. Les incisions se font: 1. au dessus des yeux *nsalaga ku shikubu shyé miso*; 2. sur la langue *ku lulimi*; 3. dans le creux de la main *mu shiganza*; 4. sur la poitrine *mu shifuba*; 5. sur le dos *mu mgongo*; 6. dans l'anus *mu lufindo*; 7. sous la plante des pieds *mu ngere*; 8. sous le gros orteil *kw'inono ikulu*. C'est le maître qui fait ces tatouages aux disciples, de nuit, dans quelque cachette de la forêt où sur une termitière située à l'écart. A cette occasion, on fait un festin où la nourriture est mélangée à un remède qui doit donner du courage dans les entreprises.

596. Quand une bande est sur le point de se mettre en campagne, tous se frottent avec des *malufubo*; ces remèdes leur faciliteront la tâche, leur indiqueront les chemins à suivre, les conduiront sur l'endroit où se trouve le butin, écarteront le danger. Ils ont encore le *buganga bwe ndazia*, remède pour faire dormir: c'est une poudre que le voleur souffle sur le propriétaire de la hutte qu'il veut cambrioler et ainsi il l'empêche de se réveiller: il peut ensuite opérer en toute sécurité.

Même avant de pénétrer dans la hutte, il répand par terre devant l'entrée *hashishimba lyango*, des poudres qui le mettent à l'abri de tout danger et qui facilitent son action. Souvent, il creuse un passage souterrain *kusimba numba*, pour éviter le bruit qu'il ferait en fracturant la porte ou la toiture.

Cependant la confiance aux remèdes n'est pas absolue. Pendant que les autres se livrent au pillage, l'un des brigands monte la garde, tenant la pointe de sa lance sur la poitrine du propriétaire endormi, prêt à le transpercer au premier mouvement qu'il ferait. C'est cette lance bien plus que la poudre magique qui empêche le dormeur de remuer et qui le plonge dans un sommeil plus factice que réel, car le *Munyamwezi*, comme tout autre mortel, tient encore plus à sa peau qu'à sa fortune.

Le chef de la bande possède encore d'autres pouvoirs mystérieux; il peut provoquer un brouillard épais *ifungu* qui cache la bande entière aux regards d'autrui; il peut occasionner une tempête avec pluie et tonnerre de sorte qu'ils ne sont pas entendus. Certains remèdes ont la propriété de retourner en sens inverse les pieds des vaches; quand, à son réveil, le propriétaire constate la disparition de ses bêtes et veut en suivre les traces, il est dépiqué.

597. Les bandes de voleurs ne manquent pas de *migilo*. Il leur est défendu d'enlever quelque chose de ce qui se trouve suspendu dans un filet *kukwata ku lusunda*; de prendre une étoffe qui serait suspendue à une corde *kusola mwenda guli ku lukamba*; ils ne peuvent pas prendre une corbeille en écorce *ishelo*, mais seulement des caisses qu'ils trouvent sous le lit *masanduko mu ku hululi*, les défenses d'éléphants, le fil de cuivre. Les *migilo* conviennent bien au sale métier de ces brigands; les objets défendus sont entourés de cordes: cela symbolise le danger d'être pris et garroté.

A la femme d'un *msambo*, il est défendu de se retourner sur son lit pour prendre une autre position pendant que son mari est en expédition de brigandage; elle doit passer toute la nuit sur un même côté, dans la même position, sans cela le mari serait surpris dans sa besogne et il lui arriverait malheur.

598. Comment le nègre peut-il croire toutes ces choses? Et cependant il en est intimement persuadé, on peut le constater non seulement une fois en passant, mais des centaines de fois et tous les jours. Celui qui voudrait en rire, prouve par là qu'il ne connaît pas le nègre. Déjà il est difficile parfois d'analyser la tournure d'esprit de maint Européen; quant à celle du noir, c'est un mystère impénétrable pour le psychologue le plus habile. Le *Munyamwezi* ne sent aucun besoin de preuves pour appuyer ses vaines croyances; pour lui ce sont des choses qui s'imposent d'elles-mêmes.

H. Masumbano (Hommes-lions).

599. A entendre le Fils de la Lune, si bien renseigné, un lion ordinaire n'attaque jamais l'homme, et cependant chaque année, un nombre considérable de personnes deviennent la proie de ce fauve. La magie n'est pas embarrassée pour expliquer ce fait. Ce ne sont pas les lions ni les léopards qui font l'effroi de l'indigène, quoique

dans la forêt, il n'ose pas même en prononcer les noms; ce qu'il redoute, ce sont les *masumbano*, c.-à-d., des hommes changés en lions, en léopards. L'art de changer un homme en lion ou en léopard est appelé ici *kusumba shimba nolo ngwe*, créer un lion ou un léopard.

600. Cette création se fait suivant des règles précises et détaillées. Celui qui joue le rôle de créateur, c'est, comme toujours, un *mfumu*; mais le créateur n'entre en action que sur un ordre formel émanant d'un *mtemi*. Ce dernier entend trouver un moyen de se venger d'un prince voisin qui est son débiteur et qui se laisse tirer l'oreille pour payer. Le *mtemi* amène à son *mfumu* une vache, quand il veut avoir un lion, une chèvre quand il veut avoir un léopard. Le *mfumu* fait tuer la bête; il en fait mettre de côté le coeur *mutima*, les poumons *mahala*, ainsi que des poils agglomérés ensemble et formant boule dans l'estomac *nsanzya*. Tout cela doit servir comme remèdes magiques dans l'acte de la création.

Un peu à l'écart, on étend la peau par terre *kubamb'ivwera*: c'est le *mfumu* lui même qui fait cela. Pour que la peau soit bien tendue, il la fixe au moyen de six petits piquets en bois *kukoma lumambo*; le premier fixe la tête *ku miwe*, le second la queue *ku mshira*, le troisième et le quatrième les deux pattes de devant (que les indigènes appellent les bras), *ku maboko*, le cinquième et le sixième les pattes de derrière *ku magulu*. La peau étant ainsi tendue, le côté des poils tourné en bas, on frotte le dessus avec des remèdes magiques de couleur noire *buganga bwirabule*.

601. A chaque pied de devant, on coud, en guise de griffes, cinq petits rasoirs, bien tranchants *ngembe*; à chaque pied de derrière, on coud une patte qu'on a coupée du cadavre d'un lion *vyoga vya shimba*; à l'endroit de la bouche, on fixe une rangée de dents de crocodile *mino ga mamba*. Pour bien faire durcir la tête, on place à cet endroit de la peau un *taja* (pierre ronde qui sert à piquer les meules). Comme on voit, le *mfumu* ne tire pas du néant pour créer; il a besoin de matières premières bien choisies.

602. Mais la création n'est pas achevée; le plus difficile reste à faire, c.-à-d., de placer un homme dans la peau. Déjà le *mfumu* a choisi sa victime: c'est un homme encore jeune, solide, bien bâti. Il connaît aussi la grande avidité que tout nègre a pour la viande

mîlu ou *lîlu*; c'est pourquoi il invite l'homme de son choix au festin; l'autre, ne se doutant de rien, ne se fait pas prier deux fois. Après le repas, la nuit étant déjà survenue et au moment où tous les hôtes se retirent, le *mfumu* revient et conduit le futur homme-lion un peu à l'écart, comme pour causer un instant avec lui; il lui dit: *Mbatî, uzye ubambule luhu lwane*. Toi, un tel, va donc enlever ma peau que voilà par terre. Après un si bon régal, le brave homme est prêt à rendre tous les services. Ils se mettent tous les deux à cette petite besogne. Toi, dit le *mfumu*, enlève d'abord le piquet de la tête, puis celui de la queue, puis ceux des deux pieds d'un côté, *kukomola murambo*. Au moment où il veut saisir les derniers piquets qui restent du côté opposé, la peau se renverse subitement sur lui *lumfundikira luhu*, en vertu de la force magique du remède dont elle a été enduite; l'homme s'y trouve enveloppé.

603. Le lion est créé, mais ils n'est pas encore dressé; il s'agit de s'y mettre de suite, pour qu'il ne puisse pas s'évader. Le *mfumu* saisit son gourdin *muhili* qui se trouve là comme par enchantement; il prend aussi une corde solide *muyeba* et une petite clochette *nzozo*. Il jette la corde autour du cou du *msumbano*, y attache le grelot, et il commence à le rouer de coups, jusqu'à ce qu'il se laisse mener dans l'intérieur de la hutte. Là, il est bien nourri avec de la viande crue mélangée avec des remèdes magiques, pour qu'il prenne le goût des rapines; on lui sert en particulier le coeur et les poumons de la vache qu'on avait réservés à cet effet, et on les assaisonne de remèdes magiques. Ces remèdes sont: 1. le *nsanzya*; 2. le *mpumbya*; 3. le *lubizyo*. Le *nsanzya*, du verbe *kusanga*, rencontrer, est un remède qui donne au *msumbano* la vertu de trouver facilement les victimes désignées. Un de ces remèdes, efficace entre tous, est la boulette de poils qu'on trouve dans l'estomac d'un lion et qu'on nomme également *nsanzya*. Le *mpumbya* rend le *msumbano* prudent au moment critique, l'empêche de s'exposer inutilement et le porte à se cacher quand c'est nécessaire. Le *lubizyo* agit sur la volonté et le dispose à exécuter sans hésitation les ordres reçus.

604. Maintenant, il ne manque plus à la nouvelle créature, pour pouvoir commencer ses brigandages, que le regard perçant du fauve durant la nuit; la magie y a pourvu. Le *bukala miso*

est un remède qui atteint ce but; c'est une poudre magique provenant: 1. soit d'un éclat de bois que la foudre a détaché d'un arbre de la forêt *lumoli lwe butandule ne nkuba*; 2. soit d'une „torche de jumeaux“ (*lumoli lwe mahasa, nekana ke mahasa ke buhurumule*); il s'agit d'une torche faite avec un bois résineux, particulièrement le *kasanda*, torche qui a déjà servi à un enterrement de jumeaux ou d'avortons-jumeaux, à montrer le chemin dans la forêt à travers l'obscurité de la nuit; 3. soit d'un bâton dont s'est servi, durant sa vie, un aveugle défunt.

605. Voilà le *msumbano* prêt à être envoyé. Dès que le *mtemi* en a été averti, il se rend auprès du *mfumu*. Il s'adresse à l'animal nouvellement créé et dressé et lui dit: *Uzye ku mbati, ulye mw'izyoba nolo bufuku; olo bantu bingi ulaibise*; va chez un tel, dévore de jour ou de nuit; si tu y rencontres beaucoup de monde réuni, ne te montre pas, tiens- toi caché. Ensuite, il lui recommande de ne pas dépasser ses ordres, de ne dévorer des hommes qu'en nombre limité, de ne faire des victimes que dans le pays de son ennemi, pas ailleurs. Il y a un véritable *mgilo* pour le *msumbano* de dépasser les ordres reçus, *kukizya ndagano, ne mzilo*; s'il dépassait la consigne, il aurait à craindre les conséquences qui découlent d'un *mgilo* violé; comme punition, il serait tué durant ses brigandages.

606. Au retour de ses tournées, et après avoir exécuté tous les ordres reçus, si le *mtemi* n'a plus d'autres vengeances à exercer, le *msumbano* est rendu à son état d'autrefois; il est décréé *msumbano: kusumbululwa*, et il est refait homme. Cette opération est de nouveau du ressort du *mfumu*. Ce dernier donne à l'homme-lion un vomitif *ilutyo* pour qu'il rende les remèdes magiques avalés au moment de sa création. Ensuite, il l'écorche; il lui enlève la peau de vache et lui lave tout le corps avec un nouveau remède qui lui enlève toute la vertu reçue du premier; il lui masse tous les membres, les étend et les étire jusqu'à ce qu'ils aient repris leur forme normale. Le *mtemi* ne manque pas de le récompenser pour ses services. Le *mfumu* conserve la peau de lion afin de l'avoir prête pour une création ultérieure. Après son retour à l'état d'homme normal, l'*ex-msumbano* garde dans le cou une raideur qui ne lui permet pas de tourner la tête comme les autres hommes; pour regarder en arrière, il doit tourner tout le corps. On m'a montré des personnes, qui de l'avis de tout le monde, ont été autrefois de tels monstres.

On parle de ces choses, non pas en plaisantant comme de fantaisies amusantes, mais comme de réalités très sérieuses; on est intimement persuadé qu'un tel individu a été lion, quoiqu'on le connaisse fort bien depuis des années. On se demande si le prétendu *ex-msumbano* est tout aussi persuadé de la chose que les autres.

607. Quelques esprits un peu plus éclairés avouent que tout cela n'est qu'invention: ils disent que les *masumbano* sont des lions réels, mais que ce sont des lions „envoyés“, des lions qui sont sous l'influence d'un maléfice qui les pousse, les envoie: le lion, dit-on, n'attaque pas l'homme de lui-même *kugemera shimba*. Cet ensorcellement est très simple et très facile à faire, quand on connaît les remèdes voulus. On met ces remèdes dans un morceau de viande crue et on le porte à la frontière du pays; là on cherche des traces fraîches de lions; on y dépose la viande ensorcelée en disant: Je t'envoie, va dans tel endroit, tu dois y égorger cinq personnes *nekukutahya, uzye ku upuleko bantu batano*.

608. Le *mfumu* n'est pas seulement capable de créer des *masumbano*, il fabrique encore des préservatifs contre ces monstres. On répand ces antidotes sur les traces fraîches de l'*isumbano*; par là, on lui enlève toute puissance de nuire aux hommes et on l'éloigne du pays.

Ces antidotes sont répandus par terre en forme de croix, ce que l'indigène appelle *kwimirika ne kuchamika buganga*, le répandre en avant et en travers. Cette croix, étendant les bras vers les quatre points cardinaux, protège dans tous les sens. Au point central où les bras se croisent, le *mfumu* enfonce un piquet en bois de *mvumvula* (*mubumbula*) ou de *mpala* en disant: *Uleke kukwata bantu, ne touche pas aux hommes*.

Quand les gens d'une contrée remarquent qu'un trop grand nombre des leurs tombent en proie aux lions, ils examinent leur conscience pour voir qui ils peuvent avoir indisposé; ils cherchent qui peut avoir envoyé l'homme-lion contre eux et quel peut bien être le motif d'une telle vengeance. Parfois, ils trouvent que c'est le roi voisin qui leur joue ce mauvais tour, parce que leur roi à eux a une dette envers lui: dans ce cas, ils se cotisent pour que la dette soit payée et que la vengeance cesse.

La magie en action.

1. Rites expiatoires et analogues.

A. *Kulahuluka* (Annulation d'une malédiction).

609. La plus terrible malédiction qui puisse être proférée contre le *Munyamwezi* est celle de ses propres parents lui souhaitant de ne pas avoir d'enfants, d'errer jusqu'à la mort sans avoir pu fonder un chez-soi *kubulwa kaya*. Cela se réalisera infailliblement; le *Munyamwezi* n'a aucun doute là-dessus. *Muana wane, utalakabuta, utalakabona kaya, kubona bana byo, ulakafwa kubi*. Mon fils, tu n'auras jamais de maison à toi, tu mourras misérablement.

Quand un enfant a entendu son père ou sa mère prononcer de telles paroles sur lui, il cherche comment il pourrait de nouveau les bien disposer envers lui; par des cadeaux, il essaie de les gagner *kubahonga*. Il prépare de la bière et il invite son père irrité, ou bien il va lui offrir une chèvre, en disant: *Baba noyera mpaka, unfuhule*, père, je viens vers toi tu m'as maudit; je t'amène une chèvre et je t'apporte de la bière en hommage: père, je cesse de faire la mauvaise tête, bénis-moi. Le père ainsi gagné le bénit en l'aspergeant de *luanga* par la bouche et prononce ces paroles: *Likube likufuhule, mwana wane, n'onene nekukufuhula; nuhole, nubute ne bana, nubone ne bizukulu, nutunge vyonane, ne mbuzi, ne ngoko, ne ngombe, ne bana; nubute ne mahasa ne bana*. Que *Likube* te bénisse, mon fils, et moi aussi je te bénis; que la paix soit avec toi; que tu engendres des enfants et que tu voies les enfants de tes enfants: que tu sois riche en chèvres, en poules, en vaches, en enfants; que tu engendres même des jumeaux, lesquels sont aussi des enfants.

610. J'ai vu des hommes pleurer, me suppliant de ne pas les maudire; ils regardaient comme une malédiction quelque admonestation un peu verte, reçue et méritée.

Les termes que le *Munyamwezi* emploie pour maudire ne sont généralement pas tendres: *kapulwe ishimba!* que tu sois mis en pièces par un lion! .; *kagongwe nzoka!*, qu'un serpent te morde!

katanduke!, que tu crèves! . . La plus terrible des malédictions est bien celle-ci: *kafwa lubi!* que tu meures de mauvaise mort!

Autant le *Munyamwezi* a confiance qu'une bénédiction lui portera bonheur, autant il redoute la réalisation d'une malédiction. Il regarde facilement comme malédiction une menace prononcée en plaisantant et sans y prendre garde: souvent on se fait une mauvaise réputation sans s'en douter, en négligeant de surveiller ses paroles.

Un jour, un bonhomme vient se plaindre à moi qu'un voleur l'avait dévalisé; une petite raillerie fut mon unique réponse, à peu près en ces termes: Après t'avoir volé, le voleur finira encore par te faire mettre à la chaîne; il plaidera, il aura raison et tu auras tort; c'est encore toi qui passeras pour le voleur. Quelque temps plus tard, le pauvre homme fut de fait mis à la chaîne, ce qui, soit dit en passant, n'est nullement un déshonneur aux yeux des noirs. Après avoir été relâché, il me rencontre un jour et me reproche de l'avoir maudit. Il ne me l'a pas encore pardonné.

611. Quand un *Munyamwezi*, par ailleurs si débonnaire, se met en colère, il va facilement jusqu'à jurer qu'il n'aura plus jamais de relations avec la personne contre laquelle il est irrité. Il accompagne ce serment des imprécations les plus affreuses contre lui-même pour le cas où il viendrait à y manquer: Il se souhaite de „crever“ misérablement, d'être dévoré par les fauves s'il lui arrivait de faire la rencontre de cette personne, si jamais il mettait encore le pied dans son village. Il est intimement convaincu être lié par son serment et que les maux affreux qu'il s'est souhaités, tomberaient infailliblement sur lui, s'il y manquait.

Pour sortir de cet impasse, pour échapper à ce danger perpétuel, il a trouvé un expédient de son genre: il se réconciliera avec la personne détestée et c'est ce qu'il appelle *kulahuluka* le terme exprime tout juste le contraire de *kulahira mlahi* (jurer, se lier par un serment). Donc par ce moyen de son invention, il se délie, il fait disparaître le serment. Les parents du pauvre fourvoyé s'en vont chez le *mfumu* et le consultent sur le moyen de faire disparaître ce malheureux serment. Un vrai *mfumu* n'est jamais embarrassé; il trouve un conseil pour tout embarras, un remède contre tout mal. Il prescrit donc le rite dont nous allons parler.

612. La façon la plus simple d'amener la réconciliation est celle-ci: le *mlahirizi* ou *mlahizi*, c.-à-d. celui qui a prononcé le

serment, prépare une bière; il y invite celui qu'il a juré de détester et d'éviter, mais ne pouvant pas faire l'invitation directement par lui-même, il prend pour intermédiaires quelques vieux *banamhala* du *mlahilirwa* (celui contre qui on a juré). Si ce dernier répond à l'invitation, il s'y rend en compagnie des vieux; le *mlahizi* fait quelques pas à sa rencontre, tenant en main la coupe blanche avec du *lwanga*. Au moment de la rencontre, il en prend une bouchée et l'en asperge en prononçant sur lui des paroles de bénédiction. Après cela, il le conduit chez lui, dans sa hutte, et tout est fini; l'inimitié est éteinte.

B. *Mbuli ya mlahi* (Annulation d'un serment).

613. Un deuxième rite ayant pour but d'opérer la réconciliation et de faire disparaître le serment, est celui de la chèvre du serment *mbuli ya mlahi*.

Les deux parties adverses ont déjà préparé et entamé l'affaire de la réconciliation par l'intermédiaire des vieux; déjà le jour pour le rite décisif a été fixé; enfin, ce jour est arrivé et les deux ennemis convoquent leurs témoins, chacun pour sa part.

Le *mlahizi* prend une chèvre *mbuli ya mlahi*, et accompagné de ses *banamhala*, il se rend dans le village du *mlahilirwa*. Celui-ci paraît. On étend la chèvre par terre au milieu du village; les deux adversaires la tiennent sans qu'ils se soient jusque là adressé la parole; le *mlahizi* tient la tête, le *mlahilirwa* les pattes de derrière. Alors l'un des vieux *banamhala*, au moyen de son couteau, coupe la bête vivante en travers du ventre en deux parties; il accompagne son acte de ces paroles: *Mwikondere, mlahi gwamala*, réconciliez-vous, le serment n'existe plus. Les vieux des deux côtés, pour avoir assisté comme témoins, reçoivent les deux moitiés de la bête; ils vont en faire préparer un festin, chaque partie de son côté. On se sépare ainsi sans rien dire, chacun retourne chez soi pour prendre part au festin.

614. Parfois, les deux adversaires prennent simplement un anneau en fil de cuivre très fin *fyome*: chacun le saisit de son côté, et en tirant ils le rompent en deux morceaux *kugunulula*. Avec cela le serment est enlevé.

615. Il y a encore, pour opérer la réconciliation, le rite que les indigènes appellent *kwisanja mu kuzimu*, la rencontre dans le sou-

terrain: celui-ci est un peu plus compliqué. Avec la chèvre de la réconciliation, on se rend devant un village, de préférence à un croisement de chemins. Là, on creuse deux fosses parallèlement l'une à l'autre, et au fond on les réunit toutes les deux au moyen d'un tunnel; à un bout de ce tunnel on place la chèvre et on la force d'y entrer. Le *mlahizi* (qui a fait le serment) doit descendre dans l'autre fosse et entrer en rampant dans le tunnel du côté opposé à la chèvre. Quand il rencontre celle-ci, il l'asperge de *lwanga* par la bouche; puis il avoue sa faute et demande pardon et réconciliation. Par là, tout danger est conjuré, les deux adversaires sont réconciliés. Les vieux qui ont assisté comme témoins, reçoivent la chèvre pour leur honoraire et ils l'emmènent chez eux, les deux réconciliés n'en reçoivent rien.

A propos de cette chèvre du serment *mbuli ya mlahi*, on ne peut s'empêcher de voir là une allusion au bouc émissaire des Juifs, que par l'imposition de ses mains, le grand prêtre chargeait des péchés de tout le peuple. Ici encore c'est le bouc qui répare toute la faute et qui conjure les suites fâcheuses de l'imprécation.

616. Au lieu de la chèvre du serment, on choisit parfois un petit poulet *tuzindo*, de préférence un poulet blanc: tantôt c'est un coq tantôt un poulet femelle, suivant le sexe de la personne qui s'est liée par un serment imprudent. Celui qui préside à cette cérémonie, est un *mfumu*; des vieux y assistent comme témoins. Sont présents encore le *mlahizi* et le *mlahilirwa*. Quand le tunnel est achevé, le *mfumu* présente le poulet au *mlahizi*. Celui-ci doit lui cracher dans le bec et dire: J'ai juré ceci ou cela, j'ai mal fait, je le regrette. Après cette confession, le *mfumu* fait son remède, le met également dans le bec du poulet, et place ce dernier à un bout du tunnel; il l'y fait passer par trois fois; finalement, il bouche le tunnel des deux côtés: le poulet reste vivant au milieu et on l'y laisse périr. Le *mfumu* reçoit son honoraire et le serment est levé.

617. Parmi les imprécations les plus affreuses, il y a bien celle-ci: *Tulakibonera mu nda ya fisi nolo mu kuzimu*. Nous ne nous rencontrerons plus, si ce n'est dans le ventre d'une hyène ou dans celui de la terre. Cependant on regarde comme plus horrible encore le *kulahira nzira bwoya*. Le sens de cette imprécation est le suivant: Si jamais je te rencontre encore, j'immolerai mon propre enfant n'ayant pas encore de poils au corps. La rémission de cette imprécation est réservée aux *bafumu* les plus célèbres. Quand donc

quelqu'un veut se débarrasser du poids d'une telle faute, il va appeler un *mfumu* parmi les plus fameux; contre un honoraire de deux pioches et d'une chèvre, celui-ci consent à soulager le pauvre imprécateur de sa frayeur. Les deux adversaires, le *mlahizi* et le *mlahilirwa*, s'amènent de bon matin avec leurs témoins, toujours des vieux: le *mfumu* est également fidèle au rendez-vous. Tous se rencontrent dans le village ou *kaya* du *mlahizi*. La cérémonie commence de suite.

618. Le *mlahizi* a amené une chèvre de réconciliation *mbuli ya mlahi*. Le *mfumu* la saisit par la corde de *mhoja* et la conduit à l'endroit voulu. Avec de l'argile, il forme ensuite une poupée d'environ 30 cm de hauteur, *kubumba ilongo*, imitant soit le corps d'un homme soit celui d'une femme suivant le sexe du *mlahizi*, et faisant bien ressortir tous les organes. Pendant ce temps, la famille du *mlahizi* prépare une bière de sorgho; naturellement, on ne va pas attendre que la fermentation soit achevée, car tout doit se terminer en un jour. Ces opérations sont les suivantes: 1. faire tremper les grains de sorgho pour les faire germer, ce qu'on appelle *kwinika*; 2. enlever le malt *kwinula bumeru*; 3. étendre le malt pour le faire sécher *kwanikira*; 4. broyer le malt *kusha*; 5. le faire bouillir *kutumbya*; 6. épicer *kutwira*; 7. filtrer *kuswiza*. Plus tard, nous parlerons de tout cela à propos de la fabrication de la bière. De leur côté, le *mlahizi* et le *mlahilirwa* ne restent pas inactifs: avec l'aide de leurs témoins ils creusent une fosse profonde, un vrai tombeau *ijikiro*.

619. Comme on voit, il y a du travail pour tout le monde; il y a grande animation dans le village. Finalement, le travail cesse; la poupée est achevée; la bière est prête; la fosse est creusée à la profondeur voulue. Maintenant le *mlahizi* et le *mlahilirwa* saisissent la chèvre, l'étendent par terre et la tiennent immobile; le *mfumu* lui transperce la gorge comme cela se fait aux sacrifices sanglants. Avec le sang de la victime, il marque les deux adversaires au front, sur le ventre et sur les deux jambes. Il marque de même tout le corps de la poupée, après quoi il l'enveloppe dans une étoffe comme dans un linceul *kwigondera ilongo mu mwenda*. Le cadavre figuratif est prêt pour être enterré „*busere*“; il la projette par dessus les deux adversaires, en disant: *Mhole, mwikondere, mulire hamwine, mwiyoungire, mwigenihe* Soyez-en

paix, réconciliez-vous, mangez ensemble, fréquentez-vous et faites-vous mutuellement des visites. Il asperge de la même façon la poupée couchée dans le tombeau et y jette tout ce qui reste du sang de la chèvre. Finalement, c'est encore le travail du *mfumu* de combler la fosse *kufulira*. Comme honoraire il reçoit la chèvre immolée; il l'emporte chez lui pour assaisonner son ordinaire; en plus, il reçoit deux pioches.

C. *Mbuli ya kweja bulili* (Réparation d'un adultère).

620. Le *Munyamwezi* redoute la malédiction d'autrui, surtout de ses parents; il redoute autant ses propres malédictions ou imprécations prononcées contre lui-même; il n'a de repos que quand il se voit délivré de ses angoisses reconnues attirées par sa propre faute.

Que pense-t-il de l'adultère? Si quelqu'un est surpris en flagrant délit d'adultère, il doit expier sa faute en payant le prix usuel; les formalités des tribunaux indigènes sont assez peu compliquées quand ils ont à donner un jugement en cette matière. Il suffit que la femme, sa complice ou sa victime, ou toute autre personne ait pu saisir et retenir un objet que l'accusé avait sur lui au moment du crime; par ex. sa ceinture, son bâton, une arme, aucun autre témoignage n'est requis; ce seul objet, si les vieux constatent qu'il est la propriété de l'accusé, est une preuve suffisante de sa culpabilité. A défaut de ce témoignage, il en faut d'autres, car une simple accusation sans preuves n'est jamais prise en considération. La peine pour un crime d'adultère, même quand il y a complicité du côté de la femme, est de 15 à 25 roupies pour un manant ordinaire; quand le coupable est un richard, il paie en conséquence.

621. Ce crime demande une réparation d'un autre genre. L'homme adultère *mshihya* doit fournir une chèvre pour la purification du lit, *mbuli ya kweja bulili*. C'est encore souvent un *mfumu* qui est appelé pour accomplir le rite de cette purification. La chèvre est étendue en travers sur le lit déshonoré; l'homme adultère la tient par la tête, sa complice la tient par les pattes de derrière; dans cette position elle reçoit le coup de couteau qui lui transperce le cou *kusomera bulili*. Le *mfumu* marque ensuite du sang de la victime les deux coupables et les enfants de la femme s'il y en a: cette onction leur est faite au front. Le lit est aspergé du même sang, ce qui l'indigène appelle *nhumulira*. Le *mfumu* reçoit comme

honoraire une cuisse de la chèvre; le reste sert à préparer un repas de réparation.

D. Mbuli ya bwihazi (Réparation d'un meurtre).

622. Le troisième rite que nous rangeons parmi les soi-disant sacrifices expiatoires, est celui qui a pour but de réparer un meurtre et de réconcilier le meurtrier *mwihazi* avec celui qui d'après la coutume indigène devrait exercer la vendetta ou vengeance du sang; ce dernier est appelé *mwihazi*. Ici il n'est question que de l'acte de réparation; plus tard nous aurons à parler de la vendetta.

Quand un meurtrier a réussi à s'entendre avec celui qui lui doit la vengeance ou le *mwihazi*, alors tous les deux vont ensemble chez le *mtemi* avec les gens de leurs parentés respectives. C'est chez le *mtemi* que la réconciliation doit se faire officiellement et définitivement. Le *mwihazi* doit amener une chèvre. Devant le roi en personne, le *mwihazi* la saisit par la tête, tandis que son adversaire le *mwihazi* ou *mwihazirwa* la tient par les pattes de derrière. Le *mtemi* coupe la chèvre en deux et dit: *Mwikondere, muleke kwihaga*. Réconciliez-vous, cessez de vous entre-tuer. Alors les deux parties se séparent, emportant chacune une moitié de la chèvre: quand ils ont fait un bout de chemin, le *mtemi* les rappelle; ils laissent sur place les deux moitiés de la chèvre et reviennent sur leurs pas. Le *mtemi* leur donne à boire, en signe de réconciliation, de la bière de sorgho: le meurtrier boit le premier, ensuite le vengeur apaisé. Avec cela, la réconciliation est faite: la vendetta ne pourra plus être exécutée.

E. Ntama, Holo ya bahuni (Réconciliation avec une sorcière).

623. Nous en sommes maintenant à un quatrième rite expiatoire; celui qui a pour but d'apaiser l'âme d'une personne qui a été exécutée comme convaincue du crime de sorcellerie. Il ne faut pas croire que le but de cette cérémonie soit d'obtenir le repos de l'âme de la sorcière défunte: on vient, il est vrai, lui faire une sorte d'amende honorable, mais l'habitant de la Lune songe à soi-même, à ses propres intérêts avant tout; s'il se préoccupe des défunts, même des siens, c'est toujours pour un motif égoïste. Il a peur d'être ensorcelé et par la cérémonie en question, il veut prévenir ce mal. Il apaise la sorcière défunte afin que celle-ci le laisse en repos.

624. La plupart du temps, cette cérémonie est de celles qui sont du ressort du *mfumu*. Ici ce n'est pas un bouc qui doit effacer

la faute commise, c'est un bélier noir ou une brebis noire, suivant le sexe du défunt qu'il faut apaiser *ntama ye bahuni* (brebis des sorciers ou sorcières).

Les parents de ce défunt, emmenant avec eux des *banamhala* comme témoins ainsi qu'un *mfumu*, se rendent sous un arbre appelé *msanwa*, dans quelque endroit solitaire. Là le *mfumu* prépare de tout petits cônes avec du bois provenant de l'arbre susdit; quelquefois, il en apporte qu'il a faits d'avance: on les appelle *mapigi ga msanwa*. Il en faut autant que de parents présents à la cérémonie. Dans chacun de ces *mapigi*, il pratique une petite cavité pour y déposer ses remèdes dans la composition desquels entrent des rognures d'ongles, des cheveux de la nuque d'une personne, de minuscules morceaux du cœur de la brebis qui va être immolée. Tous ces *mapigi* sont enfilés sur autant de ficelles faites avec de l'écorce de *mhoja*, et à la fin de la cérémonie, on les suspendra au cou de tous les assistants.

625. Au pied du *msanwa*, on creuse une petite fosse dans laquelle on abaisse la tête de la chèvre encore vivante, dans cette posture elle reçoit le coup de massue du *mfumu* qui l'assomme en la frappant sur la nuque; c'est ainsi en effet que la sorcière a été assommée *kupondya bulogi*, assommer la sorcellerie. Cette cérémonie n'a pas lieu aussitôt après l'exécution de la sorcière; souvent on attend des années entières, jusqu'à ce que quelqu'un de la famille soit tombé malade.

Le *mfumu* reçoit pour honoraire une cuisse de la brebis assommée ainsi que la peau; on lui suspend cette dernière sur les épaules au moment où il quitte l'endroit de la cérémonie. Avec le reste de la viande, on prépare, séance tenante, un repas auquel tous les assistants prennent part; naturellement on y ajoute un plat de *bugali* qui est apporté tout cuit par les femmes; elles le déposent à une certaine distance, car il ne leur est pas permis d'assister à la cérémonie.

F. Kupeja mizimu (Exorcisme).

626. Il nous reste à dire un mot d'une cérémonie expiatoire qui a pour but de chasser les *mizimu* du corps d'un possédé. Être possédé, c'est ce que le *mwirwana* appelle dans sa langue *kubandwa na mizimu*, être plié, courbé, abattu par les ancêtres défunts. Le *musumbwa* l'appelle *kuhulwa ne mizimu*, être frappé, maltraité par les ancêtres.

627. Ces dénominations montrent clairement que le *Munya-mwezi* n'attribue pas la possession à un esprit mauvais à quelque démon: il ne connaît pas ces sortes d'esprits. Il ne voit dans la possession qu'une action de ses ancêtres *misambwa* ou *mizimu*. Il redoute d'être possédé et tourmenté non pas par les esprits des défunts en général, mais par ceux de ses ancêtres à lui; c'est son grand-père, sa grand-mère ou un autre proche parent défunt qui vient le molester, le frapper, le courber.

628. Il ne faut pas croire que l'indigène soit assez simple pour ne pas distinguer entre possession, folie, frénésie, épilepsie et hystérie. Souvent, il est vrai, il n'est pas en état de distinguer ces différents états quand il se trouve devant un cas concret, mais il sait parfaitement que ce sont des états différents l'un de l'autre, pour chacun d'eux il a un nom spécial. Être possédé, nous venons de le dire, se rend par *kubandwa na mizimu*, *kutulagulwa na mizimu*, *kuhulwa na misambwa*. Pour désigner la folie, il a le mot *buyabu*, qui a presque le même sens qu'ensorcellement; pour désigner un fou, il a le mot *muyabu*, devenir fou se dit *kuyabula*. Frénésie se dit *butabu*; un fou furieux est appelé *mtabu*, être frénétique *kutabuka*. L'épilepsie se nomme *busazi*; l'épileptique *msazi*; souffrir ou être atteint d'épilepsie *kusala* ou encore *kufuruta* dont le sens propre est se rouler, avoir des convulsions, car cette maladie se manifeste par des convulsions. L'indigène dit encore que cet état a quelque connexion avec la lune, que ces malades ont leurs accès aux époques de la nouvelle lune. Cette maladie est très répandue dans le pays. Les mots employés pour désigner l'état d'hystérie sont *mpanami*, ou *luhuka* ou encore *nzoka ya basheki*; ces noms ne sont pas absolument particuliers à cette maladie, on les emploie encore pour d'autres maux. L'hystérie, d'après l'indigène, est causée par un serpent *nzoka* qui monte du ventre vers la gorge et cherche à étrangler le malade.

629. Quels sont maintenant, d'après l'indigène, les symptômes propres de la possession? Autant l'Européen hésite à se prononcer, autant l'indigène se prononce avec facilité, sans la moindre hésitation.

Généralement, le possédé lui-même dit que les *mizimu* le tourmentent; il ajoute que tel *mzimu* s'est emparé de lui et indique la cause de la possession: ordinairement, c'est la vengeance des ancêtres parce qu'on a refusé de leur offrir un sacrifice, par ex. l'offrande des prémices *ntomolo*, les libations de la première récolte;

parfois aussi, c'est que les ancêtres réclament un sacrifice sanglant. On peut entendre le possédé parlant au nom de l'ancêtre qui est en lui: „Tu refuses de m'offrir le *ntomolo ya mdege* (prémices du maïs), donne-moi une chèvre et je te laisserai en repos *unipe mbuli nakuleke*.“ Souvent le possédé a des dialogues avec l'ancêtre invisible; il refuse de prendre de la nourriture disant qu'elle lui répugne, qu'elle sent mauvais: il mange du charbon, de la terre et des immondices. Pendant les accès, il a des forces qui dépassent manifestement ses forces naturelles ordinaires; il se dépouille de ses vêtements, se jette par terre et se roule; il entre en fureur, frappe autour de lui, crache, écume de fureur, se démène tellement qu'il est impossible de le dompter; il saute dans l'eau ou dans le feu. Parfois il est élevé au dessus du sol de sorte qu'à chaque pas il se heurte la tête contre la toiture de la hutte. On l'entend qui parle à l'esprit 'qui le torture: *Nipage ruhusa, ndamulipire*. Laisse-moi en repos, je veux vous payer.

630. D'après les croyances de l'indigène, c'est l'ancêtre qui le met dans cet état. Ce sont surtout les *mizimu* des *badakama* qui entrent dans le corps de leurs parents vivants; alors on dit qu'un tel a été visité par les *migabo*, *wasangwa na migabo*. Souvent j'ai demandé quels esprits on désignait par ce nom de *migabo*, si ce sont des esprits mauvais, des démons, n'ayant jamais habité dans des corps et, par conséquent, des esprits d'une autre sorte que les *misambwa*; toujours on m'a répondu négativement. Les *migabo* sont des *misambwa* ou *mizimu* comme les autres, ce sont les *mizimu* des *badakama*. Ils ne prennent possession que des *badakama* leurs congénères! Ceux qui sont étrangers à cette race n'ont rien à craindre d'eux. *Kusangwa na migabo* veut donc dire la même chose que *kubandwa na mizimu*. Cependant les *migabo* originaires du Sud-Ouest, c.-à-d. du Congo sont beaucoup plus méchants que les *mizimu* d'autres peuplades. Souvent ils tuent le possédé en le précipitant dans l'eau et le possédé ne peut absolument rien contre eux; il ne peut faire qu'exécuter leurs caprices.

La possession n'est pas un état durable; souvent elle ne dure que quelques heures, après quoi le possédé revient à son état normal.

631. Ces phénomènes ont une ressemblance frappante avec des faits analogues dont nous lisons les récits dans l'Evangile. Un jour je fus appelé auprès d'une personne malade; le propre

père de cette personne me dit. „Père, le remède contre cette maladie, c'est l'eau bénite.“ Sur cela je pris de l'eau bénite et j'en aspergeai la malade; en un instant elle fut guérie. Elle qui durant l'accès ne me reconnaissait pas, qui se roulait et se tordait, pleurait, crachait, parlait avec une personne invisible en employant des termes comme pour la chasser et la repousser, qui projetait du *lwanga* toujours dans la même direction, elle redevint instantanément calme et rentra dans son état normal; naturellement pendant quelques jours elle ressentit encore des fatigues.

Etait-ce là vraiment une possession où non? Pour les indigènes, il n'y avait aucun doute, et les symptômes extérieurs leur donnaient raison.

632. Et que fait l'indigène pour forcer son *mzimu* de déguerpir? Il faut apaiser les *misambwa kuhoja misambwa*, jusqu'à ce qu'ils se décident d'eux-mêmes à abandonner la place: cela ne va jamais sans beaucoup de peine, et bien souvent le résultat se laisse attendre longtemps. On prend une pierre de minerai de fer *ibalelya butunda*, on la porte à un *maka* (croisé de chemins) et là on l'attache à un pieu de *mlama*, au moyen d'une corde de *mhoja*. Puis on se met à prononcer des formules non pas impératives, mais suppliantes, priant l'ancêtre de vouloir bien quitter le parent: *Bebe, Guku, umleke mbatĩ ahole, tulakukobe mbuli, tulakutambire kitambo*. Toi grand'père, laisse un tel en repos, nous allons chercher une chèvre pour toi, nous allons te l'offrir en sacrifice. Ensuite, on offre le sacrifice avec les rites habituels. On asperge aussi la personne possédée avec du *lwanga*. Mais l'ancêtre a parfois l'oreille dure, il ne se hâte pas de déloger, il demande une seconde chèvre. Généralement, on lui refuse cette seconde chèvre en lui disant: „Tu veux nous tromper.“ Souvent, paraît-il, l'ancêtre se montre docile et part dès que le sacrifice ou les libations sont achevés.

Chez les *Badakama*, c'est l'affaire de la corporation des *migabo* de faire la conjuration des *mizimu* et de les chasser. Ils traitent les malades surtout avec de l'eau, les conduisent près d'une rivière et leur donnent des douches. Il m'a été impossible d'avoir des renseignements précis sur cette corporation d'exorcistes. On nous a dit seulement que le jour de l'initiation d'un nouveau membre, on plante un arbre devant sa hutte et que plus tard on construira un *kigabiro* au pied de cet arbre.

2. Rites et remèdes préservatifs.

A. *Lukago* (Poudres magiques).

633. Jusqu'ici nous nous sommes arrêtés à l'oracle lui-même, aux actes et aux paroles des *bafumu* ou magiciens. Maintenant nous allons nous occuper de quelques uns des remèdes innombrables dont il a la spécialité.

Quoique l'indigène ait le nom de *Likube* (Dieu) souvent dans la bouche à propos de tout, pratiquement il n'a pas beaucoup de confiance dans la Providence paternelle de Dieu. Il penche bien plutôt vers le déterminisme absolu, vers le fatalisme des musulmans. Il se sent protégé par la force magique de ses remèdes *maholero*, *mahirizi*, *lukago buganga*. D'après lui, Dieu s'occupe de tout et il ne s'occupe de rien : ce sont les ancêtres et la magie qui dirigent tout. Ce qu'il y a à dire sur la vie de l'indigène, pourrait entrer sous la seule rubrique : Le *Munyamwezi* et la magie. Sous ce même titre on pourrait placer, avec la logique la plus rigoureuse, tout ce qui a été dit à propos de tabou, de totem, de culte des ancêtres. Dans tout ce qui reste à dire, toujours et partout nous rencontrerons l'action et l'influence de la magie sur toute l'activité de l'indigène. Ici nous voulons parler plus exclusivement de cette influence ; nous allons en donner quelques exemples typiques afin de fournir au lecteur comme des images vivantes de la magie.

Mais l'exposé de ce côté de la psychologie du *Munyamwezi* ne sera complet que quand le présent travail sera arrivé à la dernière ligne du dernier chapitre, car la magie est mêlée à tout.

634. Considérons, par ex., comment l'indigène protège son nouveau domicile contre le mauvais sort et les maléfices, contre les sorcières, les maladies, les fauves et d'autres dangers.

Avant de commencer les travaux pour la construction d'une hutte neuve, il songe tout d'abord à s'assurer le bon vouloir de ses ancêtres. Il nettoie un petit espace à l'endroit où il veut placer la hutte ; là, il édifie un *kigabiro* qui souvent n'est que rudimentaire et provisoire, d'autres fois il est soigné et définitif. S'il est provisoire, il consiste chez les *Banyamwezi* de l'Ouest en deux petites bottes d'herbe de la grosseur et de la longueur d'un bras ; de haut en bas, elles sont liées au moyen de cordes en écorce de *mhoja*. Les deux bottes sont d'abord couchées par terre à

l'endroit où viendra la hutte; puis, le propriétaire et constructeur de cette future hutte les plante debout au moyen de pieux de *mlama* qui les traversent de haut en bas. A l'érection de ce *kigabiro*, on invoque les ancêtres: Vous, grand'père, grand'mère, vous tous *Kulwa, Doto, Kashindye*, venez, approchez-vous; ici je vous offrirai plus tard des sacrifices. Le *kigabiro* provisoire sera remplacé plus tard par un autre qui sera soigné et définitif.

635. Après ce premier rite, on se met à creuser les fondements qui ne sont pas considérables; on y met des remèdes qu'on s'est procurés auprès du *mfumu*. Ce sont deux sortes de poudres dont l'une est noire, l'autre blanche. Sous l'égide de ces remèdes et avec l'assistance des ancêtres, on peut maintenant commencer les travaux. La hutte étant achevée et couverte, on procède à la bénédiction solennelle appelée *kushikirija numba*. A cette occasion, on érige un *kigabiro* définitif, si le premier n'a été que provisoire ou s'il a été détruit durant les travaux, car à la bénédiction d'une maison neuve, le plus souvent on offre un sacrifice sanglant ou du moins des libations et des oblations.

636. Le *mfumu* est souvent invité à cette solennité; il y joue un rôle comme de prêtre; c'est lui qui, en cette qualité, parachève la maison *kushikirija numba*. Il commence par „frotter“ du feu nouveau devant la hutte neuve. Dans un bloc de bois tendre, bien sec et facilement inflammable, on pratique un trou vertical; dans ce trou on plante un bâtonnet d'un bois dur et on le fait pivoter rapidement sur lui-même, au moyen des deux mains; le bois tendre se chauffe peu à peu et il finit par s'enflammer. Le bois dur est *ikulato*; le bois tendre est *mkonyo*. Des assistants tiennent cette dernière pièce immobile par terre pendant qu'il fait pivoter l'*ikulato* entre les paumes de ses mains. Il se sert des étincelles pour allumer un tas de bûches qui se trouve devant la maison. De ce feu, on prend des charbons ardents et on les porte dans le foyer de la hutte neuve. De suite la *msale* (maîtresse de maison) prépare un *kihembe cha chiri* (purée de haricots) et un *bugali bwa busiga* (polenta). Ces deux mets sont offerts aux ancêtres,

Apraravant, on a immolé, près du *kigabiro*, un bouc en accomplissant les rites habituels. Avant de commencer le repas rituel qui doit suivre, le maître de la maison offre d'abord aux ancêtres la part qui leur revient tant de la viande que des deux plats de légumes; il place le tout dans l'intérieur de la nouvelle maison,

en partie sur le grenier supérieur *kano*, en partie par terre; en même temps, il implore leur secours et leur bénédiction *banhu bahole*, *bahanya bizemo*, *bingiremo mu numba*, que les habitants de la maison y demeurent en paix, que les grands du pays l'honorent de leur visite et y entrent.

637. Dans un petit trou creusé devant l'entrée, on enterre le contenu de l'estomac de la victime; sur cet endroit, chaque fois que la *msale* (maîtresse de maison) apportera de l'eau de la fontaine, elle en versera quelques gouttes comme libations aux ancêtres. Cependant, tout le contenu de l'estomac n'a pas été enterré: une partie a été délayée dans une écuelle en bois *luhe* et avec cette eau lustrale le *mfumu* bénit tant l'intérieur de la hutte en aspergeant vers les quatre points cardinaux, qu'en haut vers le ciel et en bas vers la terre.

638. A la fin, on applique des remèdes préservateurs et protecteurs, purement magiques, dans quatre endroits de la hutte: 1. à l'entrée *ku mzigo*; 2. à la porte de derrière *ku kasesero*; 3. au centre *hagati*; 4. au foyer *ku mafiga*. Ce *lukago* consiste en deux poudres, l'une noire, l'autre blanche, répandues par terre en forme de croix aux endroits susdits; au milieu de la croix on applique une petite brindille de bois et on la brise en appuyant avec la main. Au moyen de ces remèdes préservatifs, on éloigne surtout les sortilèges et les maléfices; on écarte aussi les maladies, qui ont leur origine, d'après la croyance des *Banyamwezi*, dans quelque mauvais sort. Les sorcières ne pourront pas venir faire leur danse dans la hutte.

639. Ce qui est frappant, c'est que ces remèdes magiques sont répandus en signe de croix, non seulement à l'occasion des rites dont nous parlons en ce moment, mais dans toutes les circonstances. Cependant il n'y faut chercher autre chose que des symboles des quatre directions célestes. Ce signe indique que les remèdes protégeront contre les maléfices de quelque côté qu'ils viennent. Les bras de ces croix sont toujours tournés dans la direction des quatre points cardinaux. Le païen n'a pas la moindre connaissance de la vertu de la croix: rien ne nous permet de supposer que nous sommes en face d'un vestige d'ancienne tradition chrétienne.

Les sources et les trous d'eau également sont protégés par des remèdes magiques *lukago na lumambo*. Au point central de

la croix magique, on enfonce en terre un tout petit pieu de bois. Le remède assure de l'eau au puits; même durant les plus grandes sécheresses, il ne sera jamais à sec. De la même façon que les puits, on protège aussi les champs; les remèdes magiques sont répandus aux quatre coins et au centre du champ.

640. Quand la maison a été ainsi protégée et bénite, on fait une épreuve pour voir si réellement la bénédiction y est descendue. Le maître et la maîtresse de la maison creusent chacun une petite fosse ronde: l'homme place dans sa fosse un coq; la femme place dans la sienne une poule. Ils recouvrent les trous au moyen de corbeilles en écorce d'arbre et y enferment les volailles. Si le lendemain matin on trouve les deux prisonniers en vie et si le coq se met à chanter aussitôt qu'il est libéré, c'est un présage que le bonheur règnera dans la maison.

641. Avant de continuer à étudier d'autres remèdes magiques, il faut revenir un instant sur les *migilo*. C'est surtout dans la magie qu'on les voit appliqués; de l'observation ou de la transgression de ces défenses dépend l'efficacité ou l'inefficacité des remèdes magiques comme aussi des sorts et des maléfices. Nous trouverons donc ici une explication de plus de cette coutume obscure en elle-même et souvent si faussement interprétée. Parmi les *migilo* imposées à cause du *lukago*, il y a ceux-ci: dans l'intérieur de la hutte, ne jamais boire ni manger en se tenant debout; durant la nuit, ne jamais donner de l'eau à qui du dehors en demanderait; en arrangeant le lit pour aller se coucher, ne jamais frapper sur la couverture, etc. Celui qui a répandu du *lukago* pour protéger son champ, ne doit pas se retourner en arrière au moment de le quitter pour rentrer à la maison; dans le champ ainsi protégé, ne pas boire de l'eau en se tenant debout, ne pas fumer.

642. Un jour je rencontraï un préservatif magique très curieux à la cour du roi de *Masumbwe*; d'après ce qu'on me dit, c'est un préservatif contre les lions; d'autres prétendent que c'est un porte-bonheur pour obtenir du succès à la chasse. Un tronc d'arbre *mtundulu* est renversé en terre, les racines en l'air; il ressort d'environ 1,20 m du sol. L'écorce est enlevée tant du tronc que des racines. Les bouts des racines sont taillés en pointes et symbolisent des lances effilées; suspendues aux racines, on voit diverses

cornes d'antilopes et même des coquilles d'escargot. Le tronc est traversé de part en part par plusieurs canons de fusil. Les racines sont tachetées de *mila* (excrément de boa) de *ngula* (terre rouge) et d'une poudre noire.

643. Sur ce tronc renversé, au milieu des racines, j'ai trouvé un petit pot en terre rempli de petits piquets magiques campés debout l'un contre l'autre et formant à la surface comme une mosaïque. Le piquet du milieu était plus gros que les autres; tous étaient en bois de *mtundulu*. Il paraît qu'ils sont parfois en bois de *mgembe*, ébène. A l'extérieur, le pot était tacheté de *mila* et de *ngula*; les piquets étaient tachetés de sang. Chaque fois qu'un chasseur tue une bête, il doit marquer les piquets avec du sang frais de cette bête; mais quand la bête se fait trop attendre, à la place du sang il se sert de la sève du *mgazigazi*, arbre dont la couleur rappelle celle du sang.

644. Pour se préserver contre les fauves, on porte les talismans les plus divers, tels que petites cornes, petits cônes en bois enfilés sur des ficelles ou des lanières, griffes d'animaux, serres d'oiseaux de proie, aigles et autres, écailles du *kakakubonwa* (pangolin); on brûle de ces dernières durant la nuit dans le feu allumé au milieu du camp et par là on éloigne les lions.

Nous ne pouvons pas songer à énumérer tous les *nkago* (pl. de *lukago*) qu'on rencontre. L'indigène protège tout. Et chacun de ces remèdes entraîne ses *migilo* particuliers.

B. *Mgogo* (Pot magique).

645. Voici maintenant un autre remède magique ni moins superstitieux ni moins niais que les précédents, c'est le *mgogo*, pot magique au moyen duquel on acquiert [des] richesses, en assurant le succès du commerce. Les *Banalugulu* ont le quasi-monopole de ce remède, aussi ils le font payer à sa juste valeur; il n'y a que les riches à pouvoir se le procurer. Le magicien prend un pot en terre appelé *nhalabiro* (vase qui sert à se laver). Il y met des remèdes comme ceux dont nous avons parlé à propos de la corne. Il y ajoute encore du miel d'abeilles et un peu de viande du serpent appelé *nhumba masaka*, quelques organes de la mante religieuse *ngangamazi* et du *mfubagizi* et finalement quelques feuilles de *mika*. Le *mika* n'est autre chose que des

morceaux de firmament qui sont tombés en terre, disent les indigènes. Quand le pot est garni, on immole un bouc *nguliati*; on lui enlève la peau de la tête, et on en recouvre le *mgogo*. Par dessus ce morceau de peau, on étend encore un morceau d'étoffe en écorce d'arbre *isani* en la fixant avec une corde autour des bords du pot. Sur le pot ainsi recouvert, de haut en bas on trace un signe de croix avec le sang de la victime.

646. Ce pot magique est soigneusement conservé; on le dépose dans un panier en écorce d'arbre *shelo*, lequel repose sur un coussinet *ngata* et ainsi on le suspend dans la hutte au moyen d'un filet en corde de *mhoja*. Quand l'heureux possesseur d'un tel pot magique vûet se mettre en route pour aller faire le commerce, on va prendre le *mgogo* et sa corbeille, on le porte devant la hutte avec le coussinet et on le place sur un escabeau devant lequel on a déjà rangé, par terre, les articles d'échange qui doivent être emportés pour faire le commerce, tels que défenses d'éléphants, pioches etc... On ouvre le pot: au moyen d'une lancette le commerçant prend un peu du remède magique et en marque les articles d'échange. Après cela, on marque encore le *kirongozi* (conducteur de l'expédition) au front, sur la langue, sur le creux d'estomac, sur le haut du dos, sur la grosse artère de la main droite ainsi que sur le gros orteil du pied droit. Après le *kirongozi*, tous les porteurs *bapagati* de la caravane sont marqués de même.

647. Cela étant fait, on referme le pot en le ficelant comme il l'était auparavant. On le marque de nouveau avec du *mila*. Le pot lui-même est emporté en voyage; c'est le *kirongozi* qui s'en charge; il emporte aussi une corne et le drapeau de la caravane *luhunga*. Arrivé dans un lieu de campement, il plante le drapeau en terre et dépose les deux récipients de remèdes magiques, la corne *ipembe* et le pot *mgogo*, au même endroit; par là la caravane, les marchandises et les objets d'échange sont mis en sûreté. Au retour d'une heureuse expédition, la caravane s'arrête d'abord au *maka* près du village pour y offrir un sacrifice; ensuite, elle peut faire son entrée au village. Le *mgogo* est de nouveau moucheté de *mila*, mis dans sa corbeille et replacé dans le filet. La corne magique est plantée en terre devant la porte d'entrée, un peu de côté; elle doit monter la garde jusqu'à la prochaine expédition.

C. *Nsalago* (Tatouages magiques).

648. En entrant dans une corporation, les candidats reçoivent les tatouages propres à la secte : c'est une marque distinctive et un remède protecteur. Par ex. chez les Banunguli, ces tatouages ont pour but de prémunir contre des monstres et des animaux qui se trouvent cachés dans les couloirs souterrains creusés par les porcs-épics. Souvent des particuliers et des familles entières se font faire des tatouages pour se protéger de la sorte. On appelle le *mfumu* qui fait de légères incisions : la première au-dessus de l'oeil droit, la seconde sur le bout de la langue, la troisième sur la poitrine, la quatrième au coude droit, la cinquième sur le gros orteil du pied droit ; sur chacune de ces incisions, il applique des remèdes magiques qu'il a préalablement mélangés avec du beurre et du miel. A cette occasion, il impose aussi les *migilo* : si quelqu'un en transgressait un, il faudrait de nouveau appeler le *mfumu* pour remettre en vigueur la force magique que la transgression avait fait perdre aux tatouages.

D. *Bugota wa mbula* (remède pour faire la pluie).

649. Très répandus sont certains remèdes magiques qui ont la vertu de faire tomber de la pluie, et cela ce comprend facilement dans un pays comme le Bunyamwezi où souvent tout dépend d'une pluie venue au moment voulu. Le faiseur de pluie *mfuta mbula* (litt. le tireur de pluie) part souvent embarrassé, il ne lui arrive pas tous les jours de contenter son monde. Cependant, il se garde d'exposer sa réputation ; le plus souvent il ne fait usage de ses remèdes que dans des moments favorables, quand le ciel est chargé de gros nuages. Alors il creuse une petite fosse et y dépose son *shigemero* (petit pot en terre cuite) de façon que l'orifice seul dépasse le sol. Dans ce pot, il met ses remèdes. Pour préparer ces remèdes, le faiseur de pluie est revêtu d'une peau de mouton et il porte ses *ngisa* talismans autour du corps. Un mortier a d'abord été frotté avec des remèdes magiques : puis le magicien y a écrasé des feuilles de *mgobolo*, de *mwicha*, de *lunduta* et de *mfuta mbula*. Ces feuilles ainsi réduites en poudre ou en pâte feront descendre la pluie. Le magicien en garnit son pot : il y met aussi deux paillettes de *mika marunde*, une paillette masculine et une féminine, lesquelles doivent „mettre au monde chaque année deux petits“.

650. Le pot rempli de remèdes est recouvert d'un autre pot renversé. Finalement, la pluie arrive toujours, car on répète l'essai jusqu'à ce qu'enfin cela réussisse. Au moment où elle commence à tomber, le magicien se rend dans sa hutte et s'y accroupit par terre comme plié en deux; il reste en silence et ne dit pas un seul mot *kwigonda* et dans cette posture il attend que la pluie ait cessé de tomber. Tant qu'il demeure ainsi, il retient les nuages groupés dans les environs et, par conséquent, il les empêche d'aller se déverser ailleurs. S'il allongeait les membres, les nuages se dissiperaient et la pluie irait tomber dans d'autres régions. Ici on constate une fois de plus combien les Bafumu aiment à symboliser par des actes les effets qu'ils veulent produire.

651. Souvent on entend les indigènes vanter les faiseurs de pluie célèbres des âges passés dont les noms sont connus de tout le monde. Jamais leur art n'a été trouvé en défaut: c'étaient alors les beaux temps où tout marchait mieux que maintenant, même les magiciens étaient plus habiles que ceux d'aujourd'hui. Parmi ces grands faiseurs de pluie d'autrefois, l'un des plus célèbres fut le fameux *Mirambo*, *mtemi* de *Bulyankulu*: il faisait la pluie comme il voulait, comme aussi il réussissait à se sauver et à sauver son armée. Il a montré son pouvoir magique surtout lors de son expédition contre les Banya-Turu. Un autre magicien extraordinaire dont le nom est dans toutes les bouches, fut un nommé *Mwan'ilimu*; il demeurait non loin de l'*Ibembere*. Il a étonné le monde entier par ses actions merveilleuses. Au moyen d'un bâton magique, il se rendait invisible, il changeait des villages en forêts ou plutôt, par un effet de mirage, il faisait voir à ses ennemis des forêts là où il campait tranquillement avec les siens, en plein pays cultivé et habité: les ennemis entendaient le chant du coq et même le caquetage des poules, mais sans voir le village d'où ces cris sortaient. Un autre magicien resté célèbre, chez les Basumbwa, fut *Ibambangulu*, qui demeurait autrefois sur la colline de Bukombe dans le pays de Bushirombo: il y a laissé dans un rocher la trace de ses pieds. Tous les vieux parlent avec émotion d'un chef de *Birwana* qui se nommait *Suya*: à sa mort, le soleil s'obscurcit; durant les combats, il faisait descendre le soleil et le faisait asseoir à côté de lui sur un escabeau, de sorte que ses ennemis restaient dans l'obscurité.

E. *Kuzimya moto na kupegesa mpya* (Feu nouveau).

652. Le rite, en soi très significatif et symbolique, qu'on désigne par ces expressions, est en partie religieux, en partie symbolique, mais avant tout il est magique. On peut le considérer comme religieux en tant que c'est une sorte de bénédiction du feu nouveau; il est symbolique en ce sens qu'il a lieu à la mort d'un souverain et au couronnement de son successeur, ainsi qu'à l'époque de changement de saison quand on offre les prémices. Chaque année, cette cérémonie est faite solennellement à la cour à l'occasion du *kutomola* et de la première bière; souvent on la fait aussi pour conjurer une épidémie ou quelque'autre calamité publique. Elle se fait encore à l'installation d'un nouveau *mwanangwa* ou chef régional. La cour fait ordonner d'éteindre les feux dans tout le pays, de nettoyer les foyers et les huttes; tout feu ancien est gâté, mauvais, il doit être remplacé par du feu nouveau et béni. Personne ne songe à se soustraire à cet ordre, car tout le monde attend de grandes bénédictions de la cérémonie annoncée. Donc, au jour indiqué, tous les feux du royaume sont éteints à la fois. Quelquefois des villages isolés procèdent à cette cérémonie quand elle a été indiquée par le *mfumu* comme remède à quelque mal.

653. Le rite en question comprend deux actes principaux: l'extinction du feu ancien *kuzimya mwoto* et puis la production et la bénédiction du feu nouveau, *kupegesa mwoto*.

A la mort du roi, on éteint tous les feux du pays et il y a défense d'en allumer d'autre avant que son successeur n'ait fait faire le feu nouveau: de sorte que pendant l'inter règne, on ne peut pas manger de nourriture cuite. Durant cette période, chez les Barundi, toute relation conjugale est interdite et même dans les troupeaux, les mâles sont séparés des femelles.

Le jour du feu nouveau est toujours chômé pour tout le pays ou pour la province, si la cérémonie a lieu seulement chez le chef régional.

654. Le matin de bonne heure, on enlève l'une des trois pierres du foyer *ifiga* et on la porte hors du village au *maka* (carrefour) le plus rapproché; on y porte de même toutes les bûches qu'avaient déjà été allumées, ainsi que toutes les cendres *mabu* du foyer; on balaie proprement toute la hutte et on porte les balayures au même endroit. Quand la solennité se fait dans tout

le pays, les habitants d'un même village portent ces impuretés à un *maka* unique et les mettent sur un seul tas, cela peut facilement se faire, car les villages ne sont jamais très grands et les croisements de chemins ne manquent pas. Les bûches y sont disposées de telle sorte que les bouts déjà entamés par le feu sont tournés en bas comme plantés en terre. Les récipients qu'ont servi à transporter les vieilles cendres et les balayures, écuelles en bois *luhe*, corbeilles en écorce d'arbre *shelo*, pots en terre *nungu* doivent être jetés sur le même tas et y être abandonnés, car ils sont désormais souillés. Rien de tout cela ne pourra être rapporté au village ni pourra servir à quelque usage que ce soit; sans cela le village serait de nouveau souillé et la protection magique obtenue par la cérémonie annulée.

La hutte et le foyer étant nettoyés, la *msale* apporte la nouvelle pierre qu'elle a déjà préparée pour remplacer l'ancienne, et ainsi son foyer est de nouveau en état de fonctionner.

A la cour, ce travail de nettoyage incombe au *kiyola* (ramasseur); dans les villages, il incombe aux femmes. Ces personnes, après avoir nettoyé hutte et cuisine, doivent se purifier elles-mêmes en se lavant les mains avec de l'eau qui a été chauffée avec le feu ancien.

655. Les serviteurs de la cour se mettent en devoir de tuer un bélier noir *ngondi*, en l'étouffant. A l'avènement d'un nouveau roi, ce n'est pas un bélier qui sert de victime, mais un taureau noir. Ces animaux sont tués de la même manière qu'aux sacrifices, quoique ici ce ne soit pas un sacrifice proprement dit. Chez les Birwana, avant d'étrangler la bête, on lui enfonce par l'anus une palette de bois longue d'environ 60 cm., laquelle est ensuite retirée et carbonisée sur le feu. C'est seulement après cet acte de cruelle barbarie que l'immolation a lieu. Le contenu de l'estomac *makipu* ou *mabusa* de la bête immolée est mis dans une écuelle en bois délayé dans de l'eau et mélangé avec des remèdes magiques; avec cette eau lustrale, le *mfumu* asperge l'intérieur des huttes de la cour, surtout le foyer qui vient d'être nettoyé. Comme asperseoir, il se sert d'une petite botte de tiges d'une plante odoriférante appelée *malumbaga*. Cette bénédiction des maisons se fait à la cour seulement, mais quand le feu est renouvelé dans un seul village, elle s'y fait dans toutes les maisons.

656. Vient maintenant la deuxième partie de la cérémonie, le frottement du feu nouveau. Pour le royaume entier, ce rite se fait

à la cour ; pour la province, chez le chef régional *mwanangwa* ; pour le village, chez le *mzenga kaya*, maire du village. A la cour, c'est l'affaire du *kamulika* de frotter le feu nouveau. On appelle ainsi le dignitaire qui tient son nom de cette fonction ; le verbe *kumulika* veut dire éclairer. Chez les Basumbwa, ce dignitaire est appelé *shimuliro*, c.-à.-d., faiseur de feu. Quand le feu nouveau se fait ailleurs qu'à la cour, ce rôle incombe ordinairement au *mfumu*.

657. Les *Ban'ikuru* ont apporté dans la cour *chobe* de la résidence royale un grand tas de bois. Le matin de bonne heure, le *kamulika* vient avec les deux bois dont il devra se servir pour faire jaillir le feu nouveau. Au bout de quelques instants de frottement, on voit de la fumée montant de l'excavation du bois tendre, puis des étincelles jaillissent et allument des lambeaux d'écorce inflammable dont le *kamulika* se sert pour allumer le tas de bois qui a été préparé par les *Ban'ikuru*.

658. On tue un coq rouge *ikungurume shinga magazi* et on en laisse couler le sang sur le brasier : c'est ce qu'on appelle *kweja mwoto*, bénir le feu, ou littéralement rendre le feu blanc, immaculé. Sur un tesson *lukango*, on met la tête du coq ainsi que les morceaux de la palette carbonisée qui a été enfoncée dans les entrailles du bœuf noir ; on met le tesson avec son contenu sur le feu ; quand tout est carbonisé et réduit en cendres, on répand ces cendres sur le tas de bois en feu.

659. Maintenant, le feu nouveau est bûné, il peut être distribué. C'est la première reine *mgoli w'ihanga* qui a le privilège d'être servie la première ; elle reçoit une bûche enflammée *lumoli* et va la porter dans son foyer et y allume son feu. Ensuite, c'est le tour de la deuxième reine *mgoli w'ihajo* ; elle emporte sa bûche et va allumer son feu. Puis viennent les différents chefs régionaux *banangwa* : ils reçoivent leur bûche et vont porter le feu nouveau dans leurs régions respectives. Chaque *muanangwa* allume un tas de bois près de sa résidence et là les familles de la région reçoivent chacune sa bûche.

660. Immédiatement la première reine commence à préparer un *bugali* (polenta) de sorgho sur le feu nouveau : ce repas est servi au *kamulika* et aux *ban'ikuru* pour les remercier d'avoir contribué pour leur part à la cérémonie ; en plus, ils reçoivent la viande du bœuf noir et celle du coq. Quand le feu nouveau se

fait à l'occasion des prémices, en allant prendre leurs bûches chez le *mwangwa*, les particuliers lui apportent une petite mesure de sorgho. Avec ce feu nouveau, on se met de suite à préparer le *walwa wa ntomolo*, appelé encore *mugano*, c.-à-d. bière des premières libations. Tous les habitants du pays sont admis à venir déguster cette première bière.

F. *Kutimbolera shiliwa* (Bénédictio des champs).

661. Un rite qui autrefois a pu être un acte religieux bien compris et qui aujourd'hui n'est plus qu'un acte magique, c'est la bénédiction des champs ou l'aspersion de la cour *lumizo lwikuru*, appelé encore le renforcement de la nourriture *kutimbolera shiliwa*. C'est le *mtemi* qui prescrit cette cérémonie pour tout son pays. Elle a lieu quand les semis déjà grands sont menacés de quelque maladie, rouille ou autre. Le *mtemi* fait venir un *mfumu* et lui dit de faire des remèdes magiques pour protéger les champs. Le magicien, aidé de ses disciples, prend le bouc *nguliati* que le roi fournit pour cet effet et le mène hors du village, près d'un *maka*. Là le *mfumu* plante le *kimwanda* du roi; en terre et à côté de cet insigne royal, il place une bassine *nhalabiro* du roi. Les disciples étendent le bouc par terre et le tiennent immobile pendant que le *mfumu* lui transperce la gorge, sans le couper complètement. On ramasse le sang dans une ou plusieurs écuelles en bois. Après que la bête a été éventrée, on prend le contenu de l'estomac et on l'ajoute au sang, on y ajoute encore un remède magique qui n'est autre chose que de la râclure ou poudre de trois piquets magiques *mambo*, faits l'un avec du bois de *mbinzika*, l'autre avec du bois de *limbudika*, et le troisième avec du bois de *mpala*. Ces trois arbres se trouvent dans la forêt. Avec ce remède ainsi préparé, le *mfumu* remplit la bassine du roi et la couvre d'un bout d'étoffe en écorce d'arbre, qu'il attache sur les bords. Le remède est ainsi conservé jusqu'à la récolte du sorgho.

662. Avec ce qui reste du remède dans les différentes écuelles, le *mfumu* se met à asperger les semis de la cour *kutimbolera shiliwa*; en guise d'aspersoir, il se sert d'une liasse de branches tendres du *mlama*, liées ensemble au moyen d'une corde de *mhoja*. Après avoir lui-même béni les champs de la cour, le *mfumu* envoie les *bahemba* (disciples) par tout le pays, dans les quatre principales directions; ils emportent les écuelles avec les remèdes et vont bénir les champs partout.

Dans les provinces, ils reçoivent généralement comme récompense une chèvre qu'ils mangent ensemble. La viande du bouc qui a été tué au *maka*, revient au *mfumu*: il l'emporte chez lui.

Après que dans tout le pays les champs ont été bénits, ceux qui ont pris part aux cérémonies doivent aller se baigner dans un *mbuga* sur la frontière du royaume *kwoga mu lubimbi*.

663. Le *mfumu* ne reçoit son honoraire proprement dit pour le *lumizo lw'ikuru* qu'à l'époque de la récolte, quand la vertu de son remède a été prouvée efficace. C'est le roi lui-même qui le lui donne. A cette occasion a lieu à la cour la cérémonie qui consiste à ouvrir le *nhalabiro* (la bassine) du roi, dont nous venons de parler. Du contenu de ce vase, le *mfumu* distribue une partie aux *bazenga kaya* ou chefs de maisons. Notons en passant qu'on attribue à ce remède une seconde vertu, d'où son nom de *itumbyo*. Ce mot, du v. *kutumba*, gonfler, peut se traduire par: remède pour faire gonfler, sa seconde vertu consiste donc à faire gonfler le sorgho par la cuisson, de telle sorte qu'une petite quantité de farine donne un grand volume de pâte *bugali buhanya*. Inutile, par conséquent, de dire que ce remède est très apprécié et recherché.

664. La cérémonie qui consiste à ouvrir le *nhalabiro* royal est appelée *kukundula nhalabiro*. Tous les amateurs qui desiront de l'*itumbyo* (et ils sont nombreux) doivent apporter une petite mesure de sorgho; le *mtemi* reçoit cette offrande, mais en retour il se charge de l'honoraire à donner au *mfumu*. Les heureux possesseurs emportent leur trésor à la maison et le placent dans les grandes corbeilles en écorce d'arbre dont ils se servent pour conserver leurs grains.

G. Makile (Préservatifs contre les parents).

665. Même du côté de ses parents, du côté de son père et de sa mère, il y a des dangers qui menacent le petit Munyamwezi; toutes sortes de malheurs et même la mort peut venir de ceux qui lui ont donné la vie: nous le verrons encore à propos du *kubi na nsinza*.

Si l'un des deux s'approche de l'innocent enfant après s'être rendu coupable avec une personne du dehors, l'enfant devient aveugle, même il peut en mourir. L'oeil innocent du petit ne peut

pas supporter la vue des parents coupables. Ainsi selon la croyance des indigènes, c'est le petit innocent qui doit expier la vie licencieuse du père ou les menées honteuses de la mère. Cela prouve que même les sauvages comprennent fort bien la sainteté de la fidélité conjugale ; à ce point de vue, ils sont à un niveau plus élevé que bien des champions de la morale libre. Le Munyamwezi est persuadé que l'adultère amène des punitions qui comptent parmi les plus terribles qui puissent l'atteindre. Quoiqu'il comprenne fort bien les obligations que le mariage lui impose, en pratique il les néglige malheureusement trop souvent. Pour échapper aux terribles conséquences qui résulteraient infailliblement de sa faute, il a recours à la magie.

666. Mettre en danger la vie de l'enfant par de telles fautes, c'est ce qu'il appelle *kumkira mwana*, surpasser l'enfant : le remède contre ce danger, il l'appelle *makile*. Ce sont encore les arbres qui fournissent le remède ; dans la forêt, on trouve une plante médicinale contre tout mal. La personne qui s'est rendue coupable s'approche, les yeux fermés, d'un *mkonyo* (sorte de ficus) ou d'un *mubanga* ; avec ses dents, elle détache un morceau de l'écorce et le mâche finement. Puis elle crache cette pâte dans ses deux mains et s'en frotte tout le corps *kwondola*, ce qui veut dire peler, râcler, car par là, toute influence néfaste est enlevée du corps du pécheur. D'autres trouvent le remède magique dans le *mpagambu* ou encore dans le *munhinya*. Ce n'est pas le pécheur qui est purifié de sa faute par le remède provenant de ces deux derniers arbres, mais c'est l'enfant qui est protégé contre les suites du péché des parents. Après avoir pris dans sa bouche une branche encore tendre d'un de ces arbres et l'avoir bien mâchée, le père ou la mère coupable s'approche, les yeux fermés, et crache la pâte par dessus l'enfant, surtout par dessus les parties les plus tendres de son corps ; en faisant cela, le pécheur doit avoir une corde de *mhoja* autour des reins et ses mains doivent être enveloppées dans une étoffe, probablement pour n'avoir pas à souiller l'enfant en le touchant de ses mains.

H. Makumbiko et Maholero pour avoir des enfants.

667. Le *Munyamwezi* païen aime à avoir beaucoup d'enfants ; en cela, il pourrait servir de modèle à beaucoup de civilisés d'Europe. Quand le premier enfant se fait trop attendre, il faut apaiser les

ancêtres, car ce sont eux qui causent la stérilité *bugumba* de la jeune femme. Les ancêtres veulent qu'on leur voue un agneau ou un chevreau. Quand il s'agit d'apaiser les ancêtres du côté maternel, c'est un agneau qu'il faut dédier; ceux du côté paternel veulent un chevreau. Ces animaux sont appelés *makumbiko* ou *nholo*, *mbuli ya mkumbiko*. Ils sont une sorte de totem *iholero* auquel on donne les noms des ancêtres.

668. Ce sont toujours des parents de la lignée des ancêtres mécontents qui fournissent l'agneau ou le chevreau, par ex., les grands-parents, le père, l'oncle, les frères de l'homme ou de la femme; ce n'est jamais l'époux. Ce ne sont donc pas seulement les époux qui sont soucieux d'avoir des enfants, c'est une question importante qui intéresse toute la parenté. Dans une famille, on remarque donc que tel jeune couple tarde à avoir des enfants; on va trouver le *mfumu*. Celui-ci prescrit un *mkumbiko*. Le soir, quelques dames de la famille (jamais la femme stérile elle-même) s'occupent à préparer l'*isonzo lyape* et à le remplir de *lwanga*. Cette coupe ainsi que l'animal à dédier doivent passer la nuit dans le local où couche le jeune couple. Le lendemain, au lever du soleil, le chef de la famille de l'époux saisit la corde de *mhoja* par laquelle l'animal est attaché et conduit celui-ci auprès du *kigabiro* des ancêtres. Là il prend dans sa main un peu de *lwanga* de la coupe blanche et il en marque l'animal au front. Chez les *Birwana*, on lui fait une onction avec du beurre. Pendant ce temps, les jeunes époux stériles se tiennent debout à côté de l'animal. Après que celui-ci a été consacré et béni, eux aussi reçoivent la bénédiction comme celle-ci: *Mubute ne mabasa ne bana, muzye muhole*, engendrez des jumeaux et des enfants, allez en paix. Après cette cérémonie, on conduit l'agneau ou le chevreau dans le domicile du jeune couple; là, il est considéré et nourri comme s'il faisait partie du ménage.

Quand on dédie un *mkumbiko ya migongo*, toute la cérémonie a lieu dans la maison paternelle de la femme ou chez un des parents de son père: la femme n'a pas de *kigabiro* à elle.

3. *Hirizi* (Amulettes).

669. Aux *hirizi* ou talismans proprement dits, les indigènes ne donnent jamais le nom de *maholero*. Généralement, ils nomment chacun par un nom spécial et particulier. Ces talismans ou amulettes ne reçoivent aucune dédication ou bénédiction. On ne les porte pas en l'honneur des ancêtres ni dans l'intention de les apaiser. Ils ont une vertu magique, mystérieuse et secrète, qui ne leur vient pas des ancêtres. Ce sont des remèdes, des médecines *buganga*, *bugota*.

Parmi les remèdes magiques de cette catégorie on peut compter : 1. les différentes cornes *mapembe* des magiciens. 2. les petits bois coniques finement taillés et percés d'un trou comme les grains de chapelet *mapigi*. 3. le petit anneau *shita* recouvert comme d'un tissu de petites perles blanches et noires, qu'on porte sur la tête enfilé dans les cheveux, ou bien sous le bras gauche à une ficelle qu'on porte en écharpe. 4. le *mwambulo*, autre anneau semblable au précédent. 5. ensuite il y a les différents *makile* ou contre-remèdes dont on revêt les enfants, pour les préserver des mauvaises suites des péchés des parents. 6. les *maheko*. 7. les *bulelelo bwa kuleka kusira*, pour empêcher une grossesse trop hâtive (*kusira* veut dire devenir enceinte avant que l'enfant précédent soit sevré). 8. les *mapigi ga mshenene* petits bois coniques comme les *mapigi* ci-dessus, mais enfilés sur des crins de girafe. 9. les *mapigi* faits avec le bois d'un arbre sur lequel la foudre est tombée. 10. le *lwihula* ou couronne en perles alternant avec de petits bois, que les femmes portent durant l'absence de leur mari, afin que celui-ci soit protégé, qu'il ne lui arrive pas de mal durant son voyage (*kwihula* veut dire revenir sain et sauf d'un voyage à l'étranger). 11. *lyala lya shimba na mabusalu gapi na gape*, une griffe de lion enfilée entre des perles noires et blanches. 12. *ndoshi*, un ongle de porc-épic. 13. *inunguli*, *lusumbi*, petite pierre blanche. 14. *nhandala*, bracelet fait avec un morceau de peau d'antilope qui porte ce nom. 15. *kakakubonwa*, écaille d'un animal de ce nom, en français : pangolin. 16. ensuite, il y a différents talismans qu'on place dans la maison, dans les champs, dans la forêt, *nhago*, pl. de *lukago*. Ces remèdes magiques sont pour ainsi dire en nombre infini, correspondant à peu près aux amulettes superstitieuses dont on fait usage dans la classe éclairée de beaucoup de villes d'Europe. Dans le cours de ce travail, nous aurons l'occasion d'en rencontrer souvent et d'en parler plus au long.

On peut y rattacher certaines marques que les indigènes pratiquent sur leur corps: *kasunzu ka kulelela*, touffe de cheveux pour élever: le jour où l'on sort l'enfant pour la première fois, la mère est rasée; on lui laisse seulement quelques cheveux *kasunzu*, sur le sommet de la tête; *mhandu*, fontanelle: touffe de cheveux qu'on laisse aux enfants à cet endroit de la tête.

4. *Chelu* et *Msholo* ou *Mwakwe* (Bons et mauvais présages).

670. Je veux placer ici un hors d'œuvre pour lequel logiquement je n'ai pas trouvé de meilleur endroit: ce sera une petite notice sur les bons et mauvais présages. L'indigène en reconnaît un très grand nombre et avec une grande crédulité il y ajoute foi. Les *misholo* n'annoncent pas un malheur comme devant arriver infailliblement; ils avertissent de leur imminence, de sorte que, si l'on en tient compte, on peut échapper au danger. Il y a aussi de ces avertissements qui nous font part simplement d'un événement déjà accompli ou qui présagent d'une façon certaine un événement futur.

Parmi les *misholo* on compte: 1. *shikonoka*, c'est une branche qui se détache, sans cause extérieure apparente, d'un arbre et tombe à terre. Cet événement avertit le passant qu'un membre de sa famille vient de mourir. 2. *shisulo*, tremblement nerveux de la paupière inférieure indique des larmes: un deuil. 3. *nungu ye maholwe kubereka*, cruche contenant de la bière non fermentée, qui éclate d'elle-même: présage de malheur. 4. *nbuzi yakatika*, chèvre qui crève subitement: présage d'insuccès dans une expédition commerciale qu'on est sur le point d'entreprendre. 5. *kwikumpa*, heurter du pied: présage d'un malheur; on ne continue pas son voyage. 6. *kusanja na mkima*, de bon matin, en sortant pour partir en voyage, faire la rencontre d'une femme avant toute autre rencontre: présage de malheur, on rentre chez soi. 7. *kutyamula undi*, au moment du départ pour un voyage, entendre une autre personne éternuer; il faut répondre: *mtwe gwakema*, la tête refuse. 8. *kusefulwa*, avoir le hoquet: présage de maladie. 9. *shigulu msamayenze*, monticule de terre construit par une sorte de fourmis; un de ces monticules construit isolément dans une hutte, c.-à-d. quand il n'y en a pas plusieurs ensemble, signifie que la maison est devenue mauvaise, inhospitalière, il faut décamper; on se sert aussi des fourmis *msamayenze* pour savoir si un parent qui se trouve en voyage, au loin, est encore en vie ou non. Dans une de ces constructions de fourmis, on jette une poignée de sorgho concassé: si les fourmis gardent ce cadeau, c'est que le parent est mort; si elles le rejettent, il est vivant et en bonne santé. 10. *mapazi*, fourmis ravageuses. Si une armée de ces bestioles fait invasion de nuit dans une hutte (ce qui déjà en soi n'est pas agréable du tout), on aura un malheur durant le voyage. 11. *mayinga* fourmis dans la

maison: mauvais. 12. *ikoboko*. Si un serpent traverse le chemin devant le voyageur, c'est de mauvais augure pour celui-ci. 13. *nfwira*, *iswira*, item (12.). 14. *mtongolingo*, *sabwebwe* (chacal), *nsha* (espèce d'antilope), *mpongo* (espèce d'antilope): comme au Nr. 12. 15. *naluvwi*, caméléon; le nègre en a une peur terrible. 16. *nkulukulu* (oiseau): son cri indique qu'il y a guerre dans le pays. 17. *kambelebele* (oiseau): son cri avertit qu'on va à la rencontre de quelque danger. 18. *nkerekere* (oiseau): présage quelque maladie. 19. *ihuna*, hibou, l'indigène en a une peur toute particulière. 20. *mankulu musanga* (oiseau de ce nom): on est menacé d'une attaque de brigands. 21. *kanga* (pintade): présages de maladies. 22. *mumina* (animal à musc). En passant près d'un arbre où il est blotti, il faut cracher par terre, sans cela on sentira mauvais. 23. *Tusamusamu* petites branches; il ne faut pas enlever et jeter de côté une branche qu'on trouve sur le chemin, sans cela on ne trouvera pas de toit hospitalier. 24. *ijanga* petit myriapode rouge; présage malheur.

671. Voici les noms de quelques *chelu*, présages de bonheur: 1. *kwikumpira mu kati* se heurter avec l'orteil du milieu: on rencontre de la viande et de la bière. 2. *mubyo* gargouillement dans l'estomac: on aura de la bière. 3. *lusokolo kusamwa* être piqué par un piquant qui se trouve à un épi d'herbe (comme la barbe d'un épi de blé): on aura de quoi se rassasier *kwiguta*. 4. *kamunyama* espèce de petit insecte: on trouve de la viande. 5. *kyanda* (oiseau) viande ou bière. 6. *minagwe yanagire* fourmis pillardes avec butin: on aura du succès dans le commerce, on fera du bénéfice. 7. *mugendogendo ku lulimi* lignes sur la langue: on rencontrera des parents. 8. *kubuta mu busiku* enfanter durant la nuit qui précède un départ pour un voyage de commerce: bon présage. 9. *namuswi* ou *kacheche* bergeronnette: quand elle vient visiter l'endroit où l'on est en train de bâtir, cela promet bonheur pour la future demeure. Ces listes des bons et mauvais présages pourraient être augmentées considérablement; on n'en finirait pas.

5. Remèdes curatifs (Maladies mystérieuses et leur traitement).

672. Le but de la magie blanche est de s'assurer de la protection contre les mauvais sorts et les maléfices, d'écarter le malheur et d'attirer le bonheur. Maintenant nous allons nous occuper spécialement de cures magiques, c.-à-d., du traitement des maladies au moyen de remèdes magiques. Plus tard, quand nous aurons parlé de la vie matérielle et sociale du *Munyamwezi*, nous parlerons de l'hygiène et de l'état sanitaire général.

En soi les cures et traitements magiques sont toujours la magie blanche en action mais appliquée aux seuls cas de maladies à guérir. Jusqu'ici, nous l'avons vue ayant pour but d'écarter des maux à venir qu'on redoute; maintenant, nous la voyons s'attaquer aux maux qui déjà se sont déclarés, surtout aux maux du corps. Quelques exemples pourront suffire pour éclairer cette autre forme de la superstition.

A. *Kusalala magari* (Sang gâté).

673. L'expression *kusalala magari* veut dire d'une façon plus exacte „être sous le coup d'un mauvais sort, être victime d'un maléfice“, que souffrir d'un mal corporel.

Celui qui, selon l'indigène, est victime du maléfice spécial dont il s'agit ici, provoque chez tout le monde la répulsion et le mauvais vouloir, chez les personnes connues comme chez les inconnues, dans sa propre parenté comme chez les étrangers; tout ce qui vient d'elle est toujours pris en mauvaise part; partout elle est mal reçue; rien ne prouve qu'elle a été ensorcelée, mais tout semble l'indiquer. En tout cas, la malheureuse personne doit recourir à la magie, il n'y a pas d'autre remède à son mal. Elle va donc trouver un *mfumu* et lui demande un remède pour devenir comme tout le monde, réussir à gagner l'estime et l'affection d'autrui, cesser d'être seulement un objet de moqueries, de taquineries et de haine. Le remède qui doit opérer cet effet, s'appelle bain d'amour *kwojiwa chogo*, lit. „être baigné d'un bain qui lave“. Le *mfumu* a vite trouvé le remède voulu pour annuler un tel maléfice. Il prescrit à son client de se procurer de l'eau provenant non pas d'un puits ordinaire où l'on prend l'eau à boire *lwinzi*, mais d'une marre dont l'eau ne sert qu'à prendre des bains *ilambo*. Vers le soir, le magicien se rend à la demeure du client et y prépare le bain magique.

674. Avec l'eau en question, il remplit soit un *luhe* (écuelle en bois), soit un *igula* (récipient en écorce d'arbre), soit un *itolo* (section de calebasse). Dans un mortier, il broie des feuilles de différents arbres de la forêt ainsi que d'autres remèdes magiques, puis il répand tout cela dans l'eau. A la tombée de la nuit, il porte le vase avec son contenu hors du village dans quelque cachette : là le bain doit rester toute la nuit. Au premier chant du coq *ku ngoko ya mbele*, le *mfumu* et la personne ensorcelée se lèvent et s'en vont secrètement près d'un *maka* ; 30 à 40 mètres de là, le patient se déshabille et s'attache autour des reins un chiffon en écorce d'arbre *masani*. Dans ce costume de bain, il se place au milieu du croisement des chemins et le magicien lui lave tout le corps avec le remède préparé la veille *kwojiwa chogo*. Etant ainsi lavé, le patient reprend ses habits et laisse à l'endroit même le chiffon dont il s'était ceint les reins et le vase dans lequel le remède a été apporté. En retournant à la maison, il ne doit pas se retourner *kwiikebera ngo* pour regarder dans la direction du *maka* d'où il vient, sans cela l'effet du bain serait annulé. Arrivé chez lui, il doit entrer dans la hutte et puis en sortir aussitôt ; tout heureux et consolé, il peut maintenant regarder dans toutes les directions sans mettre en péril l'effet magique du bain. Le premier individu qui, le même matin, passera à l'endroit où le bain a été administré et où se trouve encore le chiffon en écorce d'arbre, sera atteint par le maléfice dont l'autre a été débarrassé. Cependant, plusieurs indigènes nient cette transmission du maléfice sur une autre personne ; tous n'y croient pas ; ce serait déjà ce qu'on appelle magie noire.

B. *Nsalasi* (Philtre).

675. On appelle *nsalasi* une sorte d'onction magique qui n'est pas employée contre une maladie physique, mais qui a la spécialité d'écarter un malheur ou encore, comme le philtre, de gagner à quelqu'un l'amour d'un autre. Le remède est mélangé dans du beurre. On s'en frotte le corps, par ex., avant de se rendre à la cour pour plaider un procès ; par là, on s'assure le bon vouloir des juges. On agit de la sorte surtout quand on n'a pas la conscience bien nette. Le *nsalasi* est employé encore dans des buts moins avouables. Un homme veut-il gagner l'affection d'une femme, il s'ingénie pour trouver une occasion de mettre le remède magique dans la boîte à onguents *sazi ya maguta* de cette dernière : la femme s'oindra avec cet onguent magique et elle se sentira irrè-

sistiblement attirée vers cet homme qui l'aime. Quand il est employé dans ce dernier but, le remède est appelé *nsamba*. Cependant les deux noms sont souvent employés l'un pour l'autre.

676. Ces remèdes sont à peu près identiques aux philtres des anciens. Cependant nous en trouvons un autre qui a spécialement pour but de rétablir l'union et l'affection mutuelle entre deux époux brouillés. Quand l'un des deux conjoints remarque que l'autre ne prend pas bien au sérieux le devoir de la fidélité conjugale, il va chez le *mfumu* demander un remède appelé *bukomolo*, lequel doit lui gagner de nouveau l'affection perdue. On met ce remède secrètement dans la nourriture et surtout dans les condiments *ndilo*; il opère son effet par lui-même. Par ce remède, une femme se rachète l'affection de son mari, *amkomola amtogwe*.

C. *Nhandala* (remède tiré de l'antilope de ce nom).

677. Le mot *nhandala* est proprement employé pour désigner l'antilope de ce nom. Dans la croyance des indigènes, cet animal est considéré comme la cause de l'éclampsie à laquelle ils ont donné le même nom; souvent les enfants en sont atteints.

Si une femme enceinte mangeait de la chair de cette antilope, son enfant serait un jour atteint de la susdite maladie. Pour éviter ce malheur, l'enfant lui-même ne doit jamais voir cet animal ni même être posé sur sa peau.

Le nom de l'animal est donné à la maladie, à cause des bonds et des tours que ce dernier fait, tout comme les enfants qui ont les crampes éclamptiques, ou encore parce que, disent les indigènes, l'animal est cause de la maladie.

678. Heureusement, cette antilope de malheur fournit en même temps le remède pour guérir la maladie et même l'antidote pour la prévenir. On suspend aux enfants des lanières de la peau de cette antilope à la manière d'une écharpe; on leur en met également sous forme de colliers et de bracelets. Un petit *Munyamwezi* est presque toujours chargé, des pieds à la tête, de *maholero* et par là il est prémuni contre toutes sortes de maux. Si, malgré toutes les précautions, l'enfant est quand même atteint d'éclampsie on a recours à la peau de l'antilope. On en place quelques lambeaux sur un tesson et on les fait roussir sur le feu; on tient l'enfant dans la fumée et la vapeur qui s'en dégagent. C'est là le remède.

La même vertu médicale se trouve dans la fumée et dans la vapeur qui se dégagent quand on brûle des poils de la même bête; pour un garçon malade, on brûle des poils d'un animal mâle, pour une fille, les poils d'une femelle. Un jour je rencontrai un autre remède contre la même maladie; il se trouvait exposé au soleil dans une bassine placée sur un escabeau. De chaque côté de l'escabeau il y avait une flèche piquée en terre: je me demande si les deux flèches ne signifient pas que „l'oiseau est abattu“: la même maladie en effet est appelée encore *inoni*, c.-à-d., oiseau.

D. *Kisalu*. (Enfant censé anormal et dangereux.)

679. A part les sorciers, il n'y a rien que l'indigène redoute autant qu'un enfant dont les incisives d'en haut sortent avant celles d'en bas. Un tel enfant est appelé *kisalu*. D'une façon figurée on appelle de telles dents *mino ga kulumba*, dents qui lient le faitage ou dents du faitage, probablement à cause de leur position dans la mâchoire supérieure. Un tel enfant est un fléau; il tuera son père, sa mère, ses frères et soeurs, il est une menace de mort pour toute la parenté: on comprend donc qu'il soit peu désiré dans la famille. Il paraît qu'autrefois on mettait ces enfants à mort. Pour n'être pas mis dans la nécessité de les tuer, on les exposait quelque part dans la brousse, ou bien on les jetait dans les grandes ouvertures, semblables à des cheminées, qui débouchent sur les sommets des termitières; ainsi ils périssaient misérablement. Dans d'autres contrées, on attendait que ces enfants fussent devenus un peu grandelets, alors on les bannissait de la famille et du pays *kubingwa*; ils étaient obligés de se rendre à l'étranger pour trouver logis et nourriture; du moins leur vie était saûve.

680. A cause de cette crainte superstitieuse, les parents surveillent soigneusement les dents de leurs enfants, dès qu'ils ont un simple soupçon que les supérieures pourraient venir avant les inférieures, ils vont chez le *mfumu* chercher du remède pour obvier à ce malheur; si malgré tout ce qu'on a fait, les dents de malheur ont fait leur apparition, on s'adresse encore au *mfumu* pour protéger les parents de la famille et pour enlever la vertu néfaste qui se trouve dans cet enfant. Le *mfumu* présente à l'enfant un noeud de canne à sucre *igundo lya iguba*. Si après avoir mordu avec ses dents néfastes, l'enfant lâche la canne, le *mfumu* la ramasse, la met dans un tesson *lukango* et la place ainsi sur le feu;

une fois qu'elle est carbonisée, il la réduit en poudre. Ensuite il fait à l'enfant de petites incisions autour de tout le corps, à la hauteur de la poitrine *kusinza nsalago*: sur ces incisions, il frotte la poudre susdite mélangée à d'autres remèdes magiques. Par là toute la vertu néfaste est enlevée à l'enfant.

681. Contre cette vertu malfaisante du *kisalu* on se garantit encore par une sorte de sacrifice expiatoire, cérémonie magique qui présente de grandes ressemblances avec celles qui ont pour but de conjurer les mauvaises suites d'une malédiction. Les parents doivent se procurer un mouton du même sexe que l'enfant. Le *mfumu* s'amène avec ses disciples. De bon matin, les parents avec leur enfant et le *mfumu* avec ses disciples, se rendent ensemble auprès d'une termitière *kisugulu* éloignée à quelque distance. Partout dans le pays on rencontre de ces termitières en très grand nombre; souvent elles atteignent des dimensions très considérables, jusqu'au delà de trois mètres en hauteur et autant en diamètre. Ces monticules ont sur leur sommet des ouvertures ressemblant très bien aux cheminées qui ressortent au-dessus des maisons d'Europe: ils sont l'ouvrage des fourmis termites qui, pour ces constructions, vont chercher leurs matériaux à une profondeur considérable; ces matériaux sont la terre et l'eau; cette terre légèrement argileuse et calcaire, malaxée ainsi par les fourmis, devient très fertile.

682. Vers le lever du soleil on arrive près d'une de ces termitières. Les *bahemba* (disciples) du *mfumu* saisissent le mouton et l'étendent par terre, de façon qu'il ait la tête tournée vers le soleil levant. La mère qui porte son enfant *kisalu* sur le dos *kumheka*, saisit de sa main droite la patte droite de devant de l'animal: elle et tous les assistants sont tournés vers l'Est. Le père saisit la tête de l'animal après l'avoir auparavant enveloppé d'une *isani* (écorce d'arbre; étoffe). Le *mfumu* saisit son couteau, lui transperce la gorge et recueille le sang dans une écuelle en bois. Quand l'animal a fini de vivre le *mfumu* lui tranche la tête complètement et, toujours enveloppée, le *mfumu* la jette dans une des ouvertures ou cheminées de la termitière.

La tête de l'animal est jetée et enterrée à la place de l'enfant lui-même. Elle est enveloppée pour tromper les ancêtres rancuneux et méfiants. La cérémonie symbolise donc la mort et l'enterrement

de l'enfant de malheur, et cette coutume, probablement récente, a pris la place de l'autre toute barbare que nous avons mentionnée plus haut et qui consistait à jeter l'enfant lui-même.

En même temps que la tête du mouton, le *mfumu* jette et enterre quelques branches de *mwoga bagoli* (baigneur de reines), et de *mlinzi* (gardien). Par leurs noms ces deux arbres indiquent très bien le rôle qu'on leur attribue, c.-à-d. laver, garder, protéger.

683. Après l'enterrement de la tête, le reste de l'animal est dépecé. Le *mfumu* enlève le contenu de l'estomac, il le mélange au sang qui se trouve dans l'écuelle, il y ajoute encore plusieurs autres remèdes, puis il délaie le tout dans une certaine quantité d'eau. Avec cette eau lustrale la mère doit laver tout le corps de l'enfant et lui en rincer la bouche: c'est ainsi que sont expulsées les dents néfastes qui s'y trouvent *kugapeja meno gen'aya*. Pendant que la mère purifie son enfant dans le bain magique, les *bahemba* du *mfumu* installent une cuisine de circonstance sur l'un des flancs de la termitière et préparent pour eux-mêmes le repas rituel. En guise de trépieds, ils ne se servent pas de pierres *mafiga*, comme dans les foyers ordinaires, mais de piquets ou pieux en bois de *mlama*. C'est sur ce trépied en bois qu'on place le pot. On commence par faire griller de petits morceaux pour les offrir aux ancêtres comme de coutume; puis on fait cuire le reste: rien ne doit être grillé ou rôti. En même temps que la viande, les *bahemba* cuisent un *bugali* de sorgho. Le tout est servi ensemble.

684. Après le repas rituel, on retourne à la maison, et là, les parents ont à subir à leur tour une purification magique. Ils mettent des *masani* (étoffe d'écorce d'arbre) autour des reins, et dans l'intérieur de la hutte, le *mfumu* les lave avec le restant de l'eau lustrale qui a servi à laver l'enfant. Pour faire cette opération, il se sert de deux aspersoirs consistant en liasses de branches de *mweja*, arbre purificateur, et de *mhoja*. Avec ces balais, il fouette chacun des deux parents sur tout le corps *kufutagula*; il trempe simultanément les deux balais dans l'eau lustrale et simultanément il frappe les deux penitents, se servant des deux mains à la fois. Maintenant ils ont fini d'expier la faute d'avoir engendré un tel enfant; ils se lavent avec de l'eau propre et lavent l'enfant de même. Les *masani* souillés par l'eau lustrale sont jetés sur le fumier. Par cette cérémonie magico-religieuse, la famille est sauvée sans qu'il ait fallu tuer l'enfant ou le rejeter de son sein.

E. *Kubi na nsinza*. (La verrue.)

685. *Kubi na nsinza* pourrait être rendu par „avoir le tueur“, et c'est du reste en cela que consiste tout le mal. Un homme affligé de ce mal tuera sous peu sa femme, non pas intentionnellement et après réflexion, mais dans ce sens que sa femme mourra à cause du mal dont son mari est affligé. De même, une femme affligée du même mal fera mourir son mari et tous les enfants qui sont nés d'elle. A cause de cette croyance superstitieuse, on comprend combien il est difficile à un homme veuf ou à une femme veuve de trouver un bon parti pour convoler à de secondes noces, s'ils ont la réputation d'avoir le tueur.

686. On dit que cette maladie produit aux parties sexuelles de la personne malade des excroissances comme des verrues *nsinza*, et que ce sont ces verrues qui produisent tout le danger. C'est pourquoi, une mère dès qu'elle voit son petit enfant se tordre et se plier en deux, examine son corps pour voir si elle n'a pas sur elle la cause du mal de son enfant. De suite, elle fait venir une magicienne, car la maladie des femmes est traitée exclusivement par des femmes. La doctoresse prend l'enfant dans ses bras, le soupèse soigneusement puis elle dit: toi, mère, tu souffres de *nsinza*, ton enfant est beaucoup trop lourd, *mayo, mwana wako atimbire mno, uli ne nsinza*. Au moment d'un enfantement antérieur on n'a pas suivi les prescriptions traditionnelles; la mère ne s'est pas soignée et frottée d'une façon barbare: de là tout le mal. On va donc chercher des feuilles de *misanhna* qui sont très rugueuses, et on en frotte la pauvre femme jusqu'à ce que le sang coule abondamment; l'enfant ne peut être sauvé qu'à cette condition. Ensuite les excroissances doivent être coupées *kukata nsinza*. L'enfant lui-même n'a aucun traitement à subir. Si c'est le père qui porte en lui la source du mal dont souffre l'enfant, il doit subir la même procédure: une saignée abondante.

687. Cependant tout danger n'est pas conjuré pour l'enfant. On construit une petite hutte avec des branches de *mlama* et on la couvre complètement avec de l'herbe. La personne à verrue rasée doit s'asseoir dans cette hutte et le *mfumu* en ferme l'entrée avec de la paille. Puis il prend une torche allumée et met le feu à la hutte à quatre endroits à la fois: la personne qui s'y trouve enfermée doit se faire un passage à travers le feu, ce qui du reste n'est pas très difficile, car à dessein on a laissé les branches de

mlama à une bonne distance l'une de l'autre. Après cela les deux époux vont ensemble sur leur lit afin d'y subir une dernière purification.

Le *mfumu* a tué une chèvre et dans une écuelle il a mélangé le contenu de l'estomac de la bête avec de l'eau et des remèdes magiques. Avec ce mélange, il asperge abondamment le lit et les époux qui s'y trouvent; le lit doit être purifié, car il a été contaminé par leur contact. Maintenant tout danger a disparu, les deux époux n'ont plus rien à craindre l'un de l'autre. Certains disent qu'au lieu de la hutte en branches de *mlama* on se sert aussi d'une termitière préalablement bien creusée; la personne affligée du mal y entre en rampant. Devant chacune des deux entrées de cette caverne on met un amas de feuilles sèches provenant de différents arbres de la forêt, et on y met le feu; au moyen d'éventails faits avec des branchages on pousse la fumée vers l'intérieur. Par cette fumigation le maléfice est chassé de la personne qui en est affligée.

F. Kulilira lina lya kukuye nolo mamaye. (Pleurs anormaux d'un enfant.)

688. Quand un enfant pleure trop et qu'on ne trouve pas le moyen de le calmer, par ex., durant une nuit entière, les parents s'en vont avec lui chez le *mfumu* pour qui les secrets n'existent pas. Celui-ci prend une main de l'enfant et crache dessus; c'est la main gauche ou la main droite suivant la lignée de l'ancêtre qui inquiète l'enfant et doit être apaisé. Puis il déclare que le petit pleure après le nom du grand-père ou celui de la grand-mère, *mwana alilira lina lya kukuye nolo mamaye*. Cette coutume de cracher dans la main de l'enfant se retrouve à l'imposition du nom le jour où l'on porte l'enfant dehors pour la première fois. Souvent la mère elle-même emploie ce moyen pour tranquilliser son enfant.

689. Le *mfumu* a-t-il déclaré que l'enfant pleure après le nom du grand-père, etc. aussitôt commence à tout préparer pour procéder à un changement de nom. La veille du jour fixé, la mère remplit l'*isonzo lyape* de *lwanga* et ajoute au contenu des feuilles de *mhoja*. Durant toute la nuit suivante cette coupe reste placée près du petit lit de l'enfant du côté de la tête *ku msago*. Le matin avant la cérémonie, on apporte et on place devant la hutte les vases sacrés *maholero* et *makongolo* des ancêtres qui doivent être apaisés. Si des grands-parents sont présents, c'est à eux que revient

le privilège d'imposer le nom nouveau. L'aïeul prend son petit-fils ou sa petite fille sur son bras, avec une bouchée de *lwanga* puisée dans la coupe blanche il lui fait une aspersion rituelle *kufupa* en disant: *Hulikaga, lina lyako uli mbati*, calmes-toi, désormais tu t'appelleras un tel. Les autres membres de la famille font de même; en plus ils aspergent les ustensiles cultuels des ancêtres en adressant la prière suivante au grand'aïeul: *umleke mwizukulu wako ahole*, laisse ton petit-fils, qu'il vive en paix. Par là on voit que dans la pensée des indigènes, c'était l'ancêtre qui torturait l'enfant.

Souvent on revêt l'enfant de *maholero* afin de lui rendre les ancêtres favorables; mais avant on le bénit et on le dédie avec *lwanga* en suivant le rite habituel. La veille de la vêtue on les place dans la coupe blanche avec le *lwanga*. Le lendemain viennent les parents qui doivent procéder à la vêtue; à cette occasion, vers le lever du soleil, ont lieu des libations aux ancêtres. L'enfant est bénit avec *lwanga* et les *maholero*, *makongolo* de même.

G. *Mheko nolo Mhambo*.

690. Voici encore un préservatif magique d'un usage quotidien, c'est le *mheko*. L'enfant le porte aussi longtemps qu'il a besoin des soins de sa mère. *Kuheka mwana* veut dire porter l'enfant sur le dos dans une étoffe ou dans une peau de mouton ou de chèvre: c'est ainsi l'usage. Le remède *mheko* a donc la vertu magique de protéger l'enfant dans son berceau afin qu'il ne se heurte pas la tête contre le toit de la hutte et ne se brise pas l'épine dorsale en se penchant trop en arrière. C'est l'affaire du *mfumu* de préparer ce préservatif. Pour un garçon il prépare cinq petits bois plats longs d'environ six centimètres *mapigi*, faits avec du bois de *mgagati*. Pour une fille, il n'en prépare que quatre. A chaque extrémité ces *mapigi* sont percés d'un trou à travers lequel on passe une ficelle en écorce de *mhoja* ou, ce qui arrive plus fréquemment, une mince lanière en peau de *nhandala* (sorte de gazelle). Au moyen de ficelles ou de lanières toutes ces planchettes se trouvent comme collées l'une contre l'autre et ne forment plus qu'un seul petit bloc; celui-ci est ensuite orné de petites perles noires et blanches. A chacun des quatre côtés on enfle une perle en cuivre. *isenga*. Avec cela le *muheko* est complet. Le père le prend et l'attache sur le dos de l'enfant de façon que les quatre ficelles forment un X; il fait passer les ficelles autour du cou et des reins et il les noue par devant. C'est la figure de

l'enfant porté sur le dos de sa mère. Quand l'enfant est devenu assez grand, la mère lui enlève le *mheko* et le conserve dans son *shitwalo* ou *shelo*, c.-à-d., son panier à secrets en écorce d'arbre; il y reste en réserve pour servir à l'enfant qui suivra.

691. Très souvent la mère elle-même porte sur le dos un *mheko* comme celui de l'enfant avec cette différence qu'au lieu de cinq ou quatre palettes, il y en a une autre en plus, de même grandeur, mais en fer; on l'appelle *katendere*. Le *mheko* de la mère est plutôt un *iholero* dédié à un ancêtre qu'un simple remède magique. La mère revêt son *mheko* dans certaines circonstances, par ex., quand ses seins laissent couler le lait avant la naissance de l'enfant, pour protéger ce dernier dans son sein, pour se concilier l'assistance des ancêtres, afin que l'enfant suivant naisse en bon état et puisse vivre, le précédent étant mort prématurément. Avant de revêtir son *mheko*, la mère le bénit avec du *lwanga*; ce qu'elle ne fait pas pour celui de l'enfant. Il arrive aussi que la mère, n'ayant pas son *mheko*, à elle, revêt celui de l'enfant, de sorte qu'il est porté tantôt par l'un tantôt par l'autre.

692. A l'enfant on donne aussi du *buganga bwa hingo*, pour fortifier son cou; c'est une grande perle en bois de *msungululu* enfilée entre deux perles bleues en verre: on le lui attache au moyen d'une ficelle, en guise de collier.

Finalement il reçoit encore autour des reins le *kapolopolo* pour le préserver contre les dyarrhées. Ce remède est fait avec des noyaux de fruit du *mzima*, arbre de santé. Quand une personne meurt dans la maison, la vie de l'enfant est en danger. Pour conjurer ce danger, on prépare un petit jeton en bois au moyen d'un *fito*, c.-à-d. un des bois minces qui entrent dans la construction de la toiture d'une hutte: ici ce *fito* doit venir de la hutte où la personne est morte. Le jeton ainsi préparé est enfilé entre des noyaux du fruit du *mzima*. Souvent l'enfant porte encore des *mapigi* de toutes les sortes possibles, soit aux poignets, soit aux chevilles des pieds. On lui met en forme d'écharpe un *shita* sous le bras gauche, ou bien on le lui attache aux cheveux. On le revêt aussi d'une écaille de *kakakubonwa*. Et malgré tous ces talismans et remèdes préservatifs, l'enfant est encore exposé à une foule de dangers.

6. Thérapeutique naturelle du *Munyamwezi*, toujours mêlée de magie.

693. Jusqu'ici nous avons parlé de traitements purement magiques. Dans ce qui va suivre, nous trouverons plutôt la médecine proprement dite des indigènes, quoique souvent, pour ne pas dire toujours, elle est mêlée à la superstition magique, soit dans la préparation des médicaments, soit dans la manière de les appliquer, et de soigner les malades, soit dans l'observation des *migilo*. Ces derniers diffèrent suivant la nature et plus encore suivant le siège de la maladie; et là il devient facile pour l'observateur, de voir comment ces *migilo* prennent naissance. L'indigène est anatomiste, psychologue autant que botaniste. Il connaît un très grand nombre de plantes médicinales. Les remèdes vraiment bons sont presque toujours des secrets de famille qui passent du père au fils et qui ne sont presque jamais divulgués, car ils sont une source de revenus. Les heureux possesseurs de ces secrets ne sont pas des *bafumu*. Si vous demandez à l'un d'eux de vous dire son secret, il vous répondra tranquillement: comment pourrais-je livrer le secret de mes pères? ou bien il vous trompera par des paroles évasives, s'il n'a pas le courage de vous envoyer promener.

694. Quand un *mfumu* ou quelque connaisseur a besoin d'un remède, il va dans la forêt à la recherche de racines et de plantes, souvent il n'y va qu'au moment du besoin; il y va seul pour ne pas trahir son secret. Certains malades cherchent à se tirer d'affaire eux-mêmes; ils essaient des racines l'une après l'autre, jusqu'à ce que finalement ils tombent sur la bonne, si toutefois ils ne finissent pas par s'empoisonner. Ordinairement on n'emploie que l'écorce de racines d'arbres ou d'arbustes; parfois aussi on utilise l'écorce du tronc: on la réduit en poudre. Quand on emploie des branches ou des feuilles vertes, on en extrait la sève ou bien on les fait macérer, on fait aussi des décoctions ou des infusions. Pour des plaies on fait souvent des emplâtres. D'autres plantes sont carbonisées sur le feu, puis réduites en poudre. Les purgatifs et vomitifs sont connus en grand nombre et souvent employés.

695. La préparation des remèdes se fait ordinairement de nuit. Certains cependant sont préparés uniquement le matin, d'autres vers midi et d'autres le soir. Pour faire ce travail, le *mfumu* doit être en uniforme et en ornements. Ce costume est quelque chose

de fantastique au possible, composé de peaux de toutes sortes de bêtes, lion, léopard, iguane, chacal (*keye*), etc. A côté de lui, il plante sa corne magique. Tout en travaillant il fait résonner son *nkimba* (grelot), ou bien il frappe son tambour magique; il tient en main son *kimwanda*. Il invoque ses ancêtres pour que son remède réussisse et que sa clientèle augmente.

Si les remèdes ainsi préparés ne doivent pas être employés de suite, il les met dans de petitesalebasses *ntangala* qu'il tient en réserve à cet effet; il en possède assez pour monter toute une pharmacie, il les conserve soigneusement dans des corbeilles d'écorce d'arbre. Ces remèdes sont dénommés d'après leur couleur; noirs, blancs, rouges, verts, etc.; ou bien on leur donne le nom de la plante dont ils proviennent.

696. Disons maintenant quelques mots sur la façon de traiter les maladies. Les traitements en pays de *Bananyamwezi* ont au moins cela de bon que ce n'est pas l'art ou le travail qui est payé, mais le résultat obtenu. Quand un traitement reste sans résultat, le *mfumu* en est pour sa peine, il ne reçoit rien.

Voyons comment l'indigène combat ses maladies. La partie la moins développée dans l'art médical des indigènes, c'est incontestablement la chirurgie: saignées, applications de ventouses, cautérisation par le feu, c'est à peu près à cela que se borne l'art chirurgical du *Munyamwezi*. Parfois encore on perce un abcès déjà mûr au moyen d'un couteau bien aiguisé; on recoud aussi de grandes plaies béantes, jusqu'à des blessures au ventre d'où les intestins sortent au dehors. Des praticiens plus expérimentés et plus hardis, après avoir fait rentrer les intestins, placent un morceau dealebasse dans la blessure pour retenir les intestins à l'intérieur, puis ils recousent la peau par-dessus. Ce sont là des opérations assez délicates, mais qui réussissent quelquefois; j'en ai vu au moins un cas de mes yeux.

Des jambes et des bras cassés sont remis avec assez de dextérité; on place le membre cassé entre des roseaux bien liés ensemble et le malade porte ce bandage jusqu'à complète guérison. Comme désinfectants l'indigène ne connaît que la poudre de charbon et la bouse de vache toute fraîche; celle-ci isole au mains la plaie. Quelquefois il emploie encore des sèves corrosives ou des emplâtres qui rongent la plaie profondément: la guérison se fait ensuite normalement.

697. La scarification est très en vogue; on l'emploie contre tous les maux; maux de poitrine *kikuba*, points de côté *kasomi*, douleurs de tête *mtwe*, fièvre *mswiza*. On distingue deux sortes de scarifications: l'une *kusinzagula*, n'est pratiquée qu'à la tête (au front, sur les tempes et même au sommet de la tête); après avoir bien rasé et lavé les endroits voulus, on y fait de légères incisions avec le rasoir et on laisse couler le sang.

La deuxième manière *kununa* (têter, sucer) se pratique au moyen de ventouses *shinuna* (têteurs). D'abord, l'opérateur détermine l'endroit à scarifier en y appliquant la ventouse; puis, il fait trois incisions; il applique de nouveau la ventouse préalablement bien purifiée. Celle-ci consiste en une large corne dont le large bout est appliqué au corps du malade. Il prend ensuite dans sa bouche une petite boulette de *fumbo*, propolis dont les abeilles bouchent les fentes de leurs ruches. De toutes les forces de ses poumons, il aspire l'air par le petit bout de la corne, et d'un coup de langue il la bouche au moyen du *fumbo* susdit. La ventouse reste appliquée jusqu'à ce qu'elle soit remplie de sang. Le système est pratique: par ce moyen on soutire au malade la quantité de sang qu'on désire. De l'avis des indigènes, c'est toujours du sang gâté qui cause les douleurs, et comme généralement on n'applique les ventouses que quand l'accès de fièvre est passé, ils s'affermissent dans leur opinion en voyant que la fièvre ne revient pas. Ils ne songent pas qu'en raison de leur acclimation, ils n'ont guère qu'un seul accès de fièvre à la fois.

698. Pour calmer les hémorragies provoquées par des blessures graves, on applique un emplâtre de *mbapa*, *mbapya*. On mâche l'écorce de cet arbre, pour faire une pâte, laquelle est enroulée dans une feuille du même arbre et ficelée en forme de boulette au moyen d'une corde tirée elle aussi du même arbre. Cette boule est ensuite grillée sur le feu et finalement on l'applique sur la plaie béante et saignante.

699. Généralement, on n'arrache pas les dents tant qu'elles ne branlent pas. On calme les maux de dents en se lavant la bouche avec une infusion de *itolo*, on de *buluba* (cotonnier). Autrefois, les indigènes, pour des raisons de mode, se débarrassaient des deux incisives du milieu de la mâchoire supérieure; ils appliquent un bout de fer aux dents en question, puis un vigoureux coup donné

au fer les fait sauter dans l'intérieur de la bouche. On ne recule devant rien pour satisfaire la vanité. Le *Munyamwezi* soigne beaucoup ses dents et il le fait d'une façon très rationnelle. Avant et après chaque repas, il se lave la bouche. Très souvent, il se brosse les dents avec un bâtonnet *mswaki* d'un bois mou qu'il prend à un arbre nommé *mbaba*. Sa denture est blanche comme de l'ivoire poli: en cela il dépasse l'Européen.

700. Pour combattre les maux de poitrine et les rhumatismes, le *Munyamwezi* emploie les pointes de feu. Il fait rougir au feu la pointe d'une flèche ou une forte alêne et il l'applique adroitement aux endroits malades. En soi, cette façon de faire n'est pas mauvaise, mais elle n'est jamais pratiquée avec la modération et la délicatesse voulues. On voit même des bébés à peine âgés d'un an, ayant la moitié de la poitrine couverte de telles brûlures; ces tendres petits ne peuvent pas supporter un tel traitement, et souvent, après être guéris de leur maladie, ils succombent aux brûlures.

701. La juste mesure est souvent dépassée par nos médecins indigènes; ils ont de bons remèdes mais ils en abusent; ils n'ont que peu d'idée du dosage. Mieux vaut plus que moins: voilà leur principe. Un autre principe est celui-ci: ce qui est bon pour l'un, est aussi bon pour l'autre. Pour diagnostiquer une maladie, le *Munyamwezi* surpasse facilement l'Européen non instruit: il connaît mieux l'anatomie du corps humain que les paysans d'Europe. Mais il ne trouve pas si facilement la cause de la maladie: il se trompe souvent. Il n'avouera pas que nous autres Européens le dépassons en savoir médical; en cette matière, il se croit au moins aussi avancé que nous; il reconnaît notre supériorité en chirurgie.

Une foule de remèdes ordinaires sont connus de tout le monde, surtout des femmes. L'homme connaît sa forêt, la femme connaît ses champs. Ces enfants de la nature ont bien étudié leur mère; ils savent ce qu'ils peuvent trouver en elle, et ils savent où aller le chercher.

A. Exemples de cures naturelles et magiques à la fois.

a) *Itimbola* (Cure d'eau chaude).

702. La cure d'eau bouillante est employée contre des maux opiniâtres quand on ne peut pas découvrir au juste en quoi ils consistent et où ils résident. Il semble que le mal contre lequel

on emploie cette cure, a sa cause dans un ensorcellement quelconque, et que le maléfice doit être chassé par ce *kutimbola*. On va appeler le *mfumu*, qui s'amène avec sa *ntangala* (sacoché-pharmacie). On fait chauffer de l'eau dans un pot. Quand elle est en ébullition, le magicien y répand ses remèdes en forme de croix. Ces remèdes sont l'un blanc, l'autre noir, le troisième rouge, *bwape*, *bwapi*, *bwaza*. Ce sont les couleurs du serpent python. A côté de ce pot d'eau bouillante, il y a une écuelle avec de l'eau froide où l'on a mélangé un *lufubyo* ou *ludumyo*, remède pour rendre invulnérable. Dans la même écuelle se trouvent également les deux aspersoirs de *mweja* de *mhoja* dont il a été souvent question jusqu'ici.

Le malade revêtu de *masani* est assis. Le *mfumu* trempe les deux goupillons dans l'eau bouillante et en asperge le malade *kutimbolwa*. Les gouttes ou „étincelles de feu liquide“ qui tombent sur le dos du patient, sont appelés par le *mfumu masani*, c.-à-d. balles de plomb; au moment où il les fait tomber sur le dos du patient, il lui dit: N'aie pas peur de ces balles, elles ne font pas mal. Avec cela, la cure est terminée. L'eau bouillante est de nature à provoquer une forte réaction et à ce point de vue, elle ne peut pas être nuisible.

b) *Mbira yungu* (Bain de vapeur).

703. C'est un remède ou plutôt un traitement employé particulièrement contre la fièvre. Le malade s'assied sur un escabeau *isumbi*; entre ses deux pieds se trouve un pot rempli d'eau froide. On recouvre tout le corps du malade d'une grande étoffe de telle sorte que même le pot d'eau en est enveloppé; c'est une étuve en règle. Plusieurs pierres de la grosseur d'un poing ont été mises dans le feu et déjà elles sont brûlantes. Le *mfumu* se frotte les mains de *ludumyo*; puis de ses mains nues, il saisit les pierres et les met dans le pot d'eau. Une bonne quantité de vapeur se dégage aussitôt et remplit l'étuve. Le malade commence à transpirer fortement. Après que la transpiration a cessé, on lui frotte vigoureusement tout le corps et bientôt la fièvre diminue. Comme on voit, le *Munyamwezi* a trouvé un bain de vapeur qui n'est pas couteux et qui cependant donne un résultat aussi satisfaisant que les installations modernes d'Europe. On combat aussi la fièvre au moyen de cataplasmes froids sur les tempes et sous les aisselles, combinés avec des infusions de *msaka mkalange*.

c) *Ifungu* (remède contre le ténia).

704. La plante *ifungu* se trouve partout dans la colonie, et son efficacité contre le ténia est connue de tous. Le soir, on mâche une bonne quantité de feuilles de cette plante; on y ajoute un peu de sel pour en diminuer la fadeur; mais il faut s'abstenir d'eau, sans cela la force du remède serait amoindrie. On n'avale que le jus. Après un moment, on se sent comme enivré, ce qui toutefois n'a aucune conséquence fâcheuse. L'estomac en est comme soulevé et bouleversé.

Mieux vaut écraser les feuilles dans un mortier et en exprimer le jus, auquel on peut ensuite ajouter un peu d'eau; on avale environ 400 gr. de ce liquide, en deux fois, dans l'espace d'environ deux heures. Après en avoir pris la deuxième moitié, on prend encore un purgatif pour accélérer l'effet. Tous les cas à ma connaissance ont réussi de cette façon.

B. Maladies fréquentes et leur traitement.

705. Dans ce qui va suivre maintenant, nous cherchons moins à donner une idée complète de la médecine des indigènes, qu'à faire pénétrer le lecteur plus profondément dans leur mentalité, à montrer plus clairement l'origine des *migilo* qu'on a souvent confondus avec totems.

En examinant bien des détails que nous donnons sur les maladies que nous allons énumérer, on pourra se faire des idées plus claires et plus précises sur le tabou des *Banyamwezi*. — Parmi les *migilo* des maladies, on peut en distinguer deux sortes. D'abord, il y a ceux qui s'imposent au malade pour toute sa vie: la transgression de ces *migilo* aurait pour conséquence la rechute dans la même maladie ou de faire empirer celle-ci dans le cas où elle ne serait pas guérie. En deuxième lieu, il y a des *migilo* qui n'obligent que transitoirement: ce sont des mesures de prudence, qu'il faut observer pendant la maladie sous peine de ne pas guérir. Donc dans ces deux sortes de *migilo*, l'indigène ne voit autre chose que des moyens pour échapper à des maux et éviter des dangers. Il cherche à expliquer tous les événements par le principe de causalité.

Nous ne voulons pas prétendre que tous les *migilo*, même raciaux ou nationaux, aient toujours leur origine dans des maladies; mais nous sommes d'avis que même la plupart de ces derniers

sont dûs à une peur superstitieuse, appréhension d'une maladie ou d'un autre mal. L'examen de tous les *migilo* qui nous sont connus, nous confirme dans cette opinion.

a) *Manolo*: **Pian, Framboisie.**

706. La maladie que les indigènes appellent de ce nom, est extrêmement désagréable et douloureuse; elle s'attaque tout particulièrement à la jeunesse, mais non pas d'une façon exclusive cependant, car on en rencontre des cas parmi les adultes et même parmi les vieillards. Très souvent, on trouve de ces pauvres êtres qui ne sont qu'une plaie hideuse de la tête aux pieds et qui en toute vérité peuvent être comparés au saint homme Job. Cette maladie dure parfois deux ans et même plus longtemps; elle est contagieuse.

Malgré le danger de la contagion, le *Munyamwezi* ne se soucie guère de prendre des précautions; des semaines entières, le malade reste au milieu des autres avec son étoffe entièrement saturée de pus, sans songer à la laver; il ne fait autre chose que chasser les mouches. Souvent, cette maladie laisse comme suites des infirmités inguérissables consistant en de petites plaies sous la plante des pieds que l'indigène appelle *ntwera*.

707. Plusieurs personnes m'ont affirmé qu'il existe un bon remède contre cette maladie; j'en doute. Ce remède est fait, dit-on, avec la racine du *muzumba w'idunde*, arbuste, et avec l'écorce du *mkonyo*, ficus. On écrase la première et on mâche la seconde, puis, on les mélange ensemble. Avant de mettre cet emplâtre sur les plaies, on râcle celles-ci avec les feuilles rugueuses du *msanhwa*. Il paraît que le *mfuta mbula* donne également un remède contre cette maladie.

Les *migilo* que le malade ne doit pas transgresser durant sa maladie, sont les suivants: 1. ne pas manger de viande de mouton; 2. ni toute viande fraîche *nyama ya nsalasala*; 3. ne pas voler *kwiba*; 4. ne rien prendre dans un filet servant à suspendre des objets dans la maison *kukwata ku lusunda*. S'il viole un de ces *migilo*, il ne guérira pas, mais il gardera de gros abcès aux genoux, aux coudes et sur les fesses. On ne voit pas bien les relations de ces *migilo* avec la maladie; pour d'autres, on le verra mieux. Ce qu'on remarque surtout, c'est que même des actions peuvent constituer des *migilo*.

b) Ndubi (Vérole).

708. La vaccination n'est pas chose inconnue aux Banyamwezi, depuis longtemps ils la connaissent ; ils l'appellent *kutema lulindi*, c.-à-d., inciser la protection. Le praticien indigène scarifie légèrement la peau du front à l'endroit où le nez prend naissance *kutema nsalago* ; sur ces scarifications, il étend un peu de pus qu'il a pris sur une pustule d'un varioleux *mafira g'itondo* et qu'il a auparavant mélangé avec un remède magique. Autrefois, quand cette épidémie faisait irruption dans une contrée, on isolait les personnes atteintes et on les transportait dans un endroit écarté ; au moins pour cette maladie on comprenait le danger de la contagion *kwandukira*. Au milieu de la brousse, on construisait aux malades des huttes de circonstance et ils devaient y demeurer jusqu'à complète guérison. Des parents s'offraient volontairement pour les soigner : c'étaient des personnes qui étaient déjà guéries de cette maladie et pour qui le danger était moins grand, ce que les gens savaient très bien. Pour soulager la douleur, on lavait le malade avec de l'eau tiède, ensuite on le frottait avec des feuilles de *mzima*. Ceux qui apportaient la nourriture, la déposaient à une certaine distance sous un arbre. En guise de signal pour avertir le malade ou les infirmiers, ils frappaient par terre avec un bâton : ensuite, ils devaient s'éloigner sans saluer et sans demander des nouvelles du malade.

Si un homme commet un adultère pendant que sa femme est malade de la variole, et si celle-ci vient à en mourir, ce sera l'homme qui l'aura tuée par son péché *kumkira mulwiye*. Le même *migilo* existe pour les femmes quand leurs maris ont la variole.

709. Les malades eux-mêmes doivent s'abstenir de viande fraîche, de bière, de nourriture dans laquelle entrent l'éleusine *bulegi*, et les courges qui ont comme des boutons de variole *yabusuruguntu*. Autrefois ceux qui mouraient de cette maladie, ne devaient pas être enterrés, sans cela tout le pays aurait été contaminé. Le même *mgilo* existait pour ceux qui mouraient de la lèpre, du *safura* (maladie des vers) et du *bubi* ; ces maladies en effet sont très contagieuses.

c) Bamba ou Safula (Maladie des vers).

710. Quand cette maladie est compliquée d'un mal de poitrine, l'indigène l'appelle *bamba ngosha* (mâle) : sans cela c'est le *bamba nkima* (femelle).

Un spécialiste indigène me disait un jour qu'il connaissait un bon remède contre cette maladie, mais je n'ai pas pu le décider à me dire les noms des deux arbres d'où il prétendait le tirer; il dit seulement qu'on se sert de racines de deux arbres réduites en poudre, qui bien séchée se conserve indéfiniment. Cette poudre serait ensuite mélangée à de la bouillie d'éleusine *homba ya bulegi busara*: chaque matin, le malade en prendrait une certaine quantité à jeun, jusqu'à ce que les symptômes de la maladie eussent disparu. Je connais des personnes qui prétendent avoir été guéries de la sorte.

Les *migilo* ressortant de cette maladie ont manifestement des relations avec le siège du mal. Il est vrai que l'indigène ne se rend pas bien compte de la nature et de la cause du mal, il croit que c'est une colique *mu nda*, avec gonflement de la figure et des membres. C'est pourquoi il est défendu au malade de manger de la viande provenant du ventre des animaux *nyama ya nda*, ainsi que les entrailles *mabula*, l'estomac *luse*, et de la graisse qui recouvre les intestins *lusasa*; lui sont défendu encore le sel et toute viande fraîche.

d) *Mbizi* (Lèpre).

711. De cette maladie, comme de la syphilis, le pays est malheureusement infecté. Malgré les dangers de la contagion, le malade n'est pas banni de la société; il a accès partout, il demeure et mange avec les membres de sa parenté, il boit dans les mêmes vases que les autres, les gens semblent persuadés que le mal se trouve dans le sang et qu'il est transmis uniquement par la génération. Contre ce mal encore, les indigènes prétendent avoir des remèdes efficaces: la science moderne serait donc en retard sur eux. Nous allons signaler un de ces remèdes, mais sans garantir son efficacité quoique nous ayons connaissance de deux cas où, par ce remède, la guérison paraît avoir été obtenue. La personne en question, dans l'un des deux cas, se porte très bien depuis dix ans sans qu'un symptôme du mal ait reparu.

Le remède en question est tiré de trois arbres d'essence différente et d'une plante; le premier de ces arbres est le *mfubata*; le second est le *mluca minzi* (qui rend l'eau amère); le troisième est le *mtolo* (pétrisseur). La plante s'appelle *lubugwa*. Des deux premiers arbres ainsi que de la plante, on utilise les racines; du troisième arbre, les feuilles. Des racines du *mfubata*, on prend

l'écorce et le bois; l'écorce sert à préparer une poudre; le bois, préalablement carbonisé sur le feu, est ensuite réduit en poussière de charbon, et de cette dernière on fait une pommade en la mélangeant à de l'huile de ricin. Les racines du *mluja minzi* sont d'abord coupées en petits morceaux, puis on les met à macérer dans une calebasse d'eau froide, en y ajoutant une poignée de sorgho blanc: tout cela donne une infusion dont le malade doit boire tant que dure le traitement. La racine de la plante *lubugwa* est coupée également en morceaux, puis on met ces derniers à macérer durant trois heures dans de l'eau. Le *mtolo* fournit les feuilles rugueuses au moyen desquelles on râcle les endroits malades.

712. Avant le traitement, le malade prend chaque fois un bain d'eau fraîche. Puis, on commence par râcler les taches de lèpre avec des feuilles de *mtolo*, jusqu'à ce que les plaies soient bien propres et que le sang coule; on trempe tout d'abord ces feuilles dans l'infusion de racines de *lubugwa*. Une feuille ne peut servir qu'une seule fois. Ce procédé ne semble être autre chose qu'une désinfection, et nous pensons qu'on pourrait employer n'importe quelles feuilles rugueuses. Sur les endroits râclés, on répand la poudre qui provient de l'écorce de la racine de *mfubata*: elle a pour propriété de bien nettoyer la plaie et elle cause une douleur cuisante. Finalement, on met sur les plaies de la pommade faite avec l'huile de ricin mélangée à la poussière de charbon de la racine de *mfubata*. Deux fois par jour, il faut renouveler le traitement, matin et soir, et l'on continue ainsi jusqu'à ce que toute trace de lèpre ait disparu. Ces symptômes ne disparaissent pas tous à la fois, mais doucement, l'un après l'autre, à des intervalles assez longs. La cure toute entière peut durer 4 à 5 mois. Pendant ce temps, le patient doit s'abstenir de boissons fermentées. Les racines susdites peuvent être employées vertes ou sèches indifféremment.

713. Les lépreux doivent s'abstenir: 1° de la viande de girafe, *ntwiga*; 2° du zèbre *ndulu*; 3° de la pintade *kanga* — à noter que ces animaux portent sur le corps des taches comme celles de la lèpre —; 4° de l'igname *matugu*, racine qui par sa forme rappelle assez bien les membres boursoufflés et estropiés du malade; 5° d'un champignon appelé *bwoba wikola*, qui rappelle la lèpre par sa forme; 6° de la bière; 7° de l'huile d'arachides *maguta ga kalanga*. Ils doivent s'abstenir encore de se frotter et de se

gratter. Ces animaux et ces plantes, par leur couleur ou leur forme, ont quelque chose de commun avec la lèpre; l'indigène y voit un danger pour le lépreux; il considère la lèpre comme un effet néfaste émanant de ces objets.

e) *Bubi* (Le mal, le grand mal).

714. Ce mal, douloureux lui aussi et résistant à tous les traitements du médecin indigène, se manifeste ordinairement par des plaies affreuses, tantôt sur un membre, tantôt sur un autre. Ces membres pourrissent littéralement et empestent tous les environs. L'indigène avoue franchement son impuissance vis-à-vis de ce mal, et c'est pour cela sans doute qu'il lui a donné le nom de *bubi*, le mal.

Les *migilo* de cette maladie sont: le sel *munu*, la viande fraîche *nyama ya nsalasala*, la bière fraîche *mubira*. Il lui est interdit encore, paraît-il, de se baigner et de se faire raser la tête. Il m'a été impossible de trouver une autre explication de ces *migilo* que celle donnée par les indigènes eux-mêmes: cette nourriture et cette boisson, disent-ils, renouvelleraient le sang et aggraveraient le mal. Ils disent encore que ce ne sont pas des *migilo* proprement dits, que c'est une diète prescrite pour ces malades.

f) *Kaswende* (Syphilis).

715. Ce mal semble apparenté au précédent. Selon les indigènes, il n'a pas d'autre *migilo* que la défense de se raser les cheveux *kupalula nzwili*; si on les rasait, ils ne repousseraient plus. — Depuis quelques dizaines d'années, cette plaie s'est répandue dans tout le pays d'une façon effrayante, elle constitue un danger sérieux pour l'existence de la population toute entière. D'après ce que m'ont affirmé des indigènes de contrées diverses, cette maladie était autrefois inconnue à l'intérieur du continent noir, elle a été introduite par les Baswahili venus de la Côte, par les caravanes des Wangwana et des Arabes. Cette affirmation se trouve confirmée par les anciens *migilo*, non seulement des Banyamwezi, mais encore de bien d'autres peuplades de l'intérieur, v. g. des Babemba. Ces derniers ne permettaient pas aux Arabes et autres commerçants de la Côte de camper dans leurs villages, de peur d'être contaminés par eux. Ils les obligeaient de fixer leurs camps au dehors et c'est là qu'ils portaient eux-mêmes leurs marchandises pour les échanger contre les articles venus de la côte.

g) Maladies du foie et de la rate.

716. Les personnes qui souffrent de la rate ou du foie, doivent s'abstenir de manger de la chair des deux organes de ces noms; ils ne peuvent même pas les toucher, ni prendre en main des instruments ou des ustensiles avec lesquels cette viande a été en contact.

h) Butabu (Frénésie, aliénation mentale).

717. Les fous eux-mêmes ont leurs *migilo*; ce sont: le mouton *nholo* et le *nhandala*. Ces deux animaux sont considérés comme le symbole de la folie.

i) Luyovu (Eléphantiasis).

718. Celui qui est affligé de ce mal, ne peut pas manger de la viande d'éléphant.

j) Autres maladies.

719. Une femme qui a mal aux seins, ne peut pas manger du pis d'une bête.

Les maladies d'yeux sont aggravées par l'adultère et les regards malhonnêtes.

Ceux qui souffrent de la poitrine *balwiye ba kikuba*, s'abstiennent des poumons *mapupu* ainsi que de la digitale *ilendi lya bwine*, car ce légume, quand il est cuit, ressemble à une masse visqueuse comme des glaires. —

Avec cela, nous croyons en avoir dit assez sur la magie blanche; venons à la magie noire.

7. Pratique de la magie noire.

720. Nous appelons magie noire un procédé superstitieux par lequel on cherche à nuire au prochain en employant des moyens naturels en soi entièrement disproportionnés avec la fin à obtenir et en faisant intervenir une force cachée et problématique.

A cause de la superstition des indigènes, il est difficile de dire si réellement du mal est fait au prochain par cette voie et dans quelle mesure ce mal est produit; ce qui est certain, c'est que les gens ont l'intention ferme et résolue de nuire à autrui de la manière susdite. Il ne peut être question d'un pacte explicite et formel avec le démon, car le Munyamwezi n'a aucune idée d'une telle sorte d'esprits malfaisants, il n'en soupçonne pas l'existence. Et cependant, il croit que les membres des sectes secrètes reçoivent, dans leur initiation, des forces plus que naturelles et qu'ils les reçoivent au prix de crimes abominables contre la loi naturelle. De l'avis des indigènes, la condition absolument requise pour l'obtention de telles forces, c'est la perpétration surtout de parricides, d'infanticides, ou l'immolation de quelqu'autre membre de la parenté.

A. Sacrifices humains.

721. Le sacrifice humain, cette abominable aberration du culte, n'était pas inconnue de nos Banyamwezi; ils le pratiquaient certainement avant l'arrivée des Européens; qu'il soit aboli maintenant d'une façon complète, je n'ose pas l'affirmer avec certitude. Il paraît qu'on n'immolait pas de nombreuses victimes à la fois comme cela se pratiquait, par ex au Bas Congo et dans l'Ubangi. D'après les renseignements qui nous sont parvenus, on n'immolait des victimes humaines qu'à l'occasion des expéditions guerrières; il nous a été impossible d'établir d'autres cas avec certitude, quoique aujourd'hui encore des indigènes affirment qu'autrefois les Batemi ou rois immolaient des hommes comme ils immolaient des animaux. En tout cas, c'étaient des rites magiques plutôt que des sacrifices cultuels.

722. Quand une armée était prête à se mettre en campagne, le *mfumu* de la cour, avec l'aide des *bahemba*, s'emparait de la victime à immoler: c'était généralement un garçon de 8—15 ans. De préférence, on choisissait des garçons ne portant aucun tatouage

sur le corps et ayant un nombril extraordinairement gros *inoku ihanya*. Les gros nombrils sont rares, et ce sont les raretés qui surtout plaisent aux ancêtres.

Déjà avant de quitter leurs demeures, les guerriers ont fait des libations, ils se sont procurés auprès du *mfumu* des remèdes pour se rendre invulnérables *bugota bwa ludumyo*.

Le signal du départ donné, l'armée se met en branle dans la direction du pays où l'on allait porter la guerre; à quelques pas seulement de la cour, les disciples du *mfumu* ont étendu le garçon au gros nombril, le tenant immobile par terre, saisissant qui une jambe, qui un bras, qui la tête. Devant cette victime étendue, l'armée fait halte. De suite commence le rite appelé *kutambuka*. Le *mtemi*, en sa qualité de commandant en chef, s'avance le premier, monte des deux pieds sur le ventre de la victime *kupanda mu nda*, puis il passe de l'autre côté *kutambuka*. Par cet acte barbare, le monarque croyait s'assurer le succès de ses armes et ensorceler les armes de son adversaire *kubinda shiranga*, ces derniers allaient manquer leur but et frapper à côté. — L'acte du *mtemi* est imité par toute la bande de ses guerriers. La victime ne doit pousser aucun cri, quand un soupir lui échappe, on lui bande la bouche. Naturellement, elle expire avant que le dernier guerrier ne lui passe sur le corps. Quand tous ont passé, on jette le cadavre dans la brousse pour devenir la proie des hyènes et des autres fauves. Ce rite accompli, le *mfumu* se met à asperger l'armée avec un remède magique *kuminza bulugu*, ce qu'on appelait prendre congé, lancer la guerre: *kubudahya bulugu*. — La description que nous venons de donner, nous a été faite telle quelle par un ancien soldat du fameux *Mirambo*, *mtemi* de *Bulyankulu*. Ce vieux guerrier a pris part en personne au sacrifice qui avait précédé l'expédition de *Mirambo* contre les *Banyaturu*.

723. Chez les *Banyamwezi* ou peuplades de l'Ouest, les choses se passaient un peu différemment. Voici les détails qu'on nous a racontés. Chez eux également, les sacrifices humains ne se faisaient qu'à l'occasion des guerres et dans le but d'en assurer le succès.

Sur le conseil du *mfumu*, des esclaves de la cour *ban' ikuru* étaient envoyés par le roi *mwami* pour saisir un garçon n'ayant pas encore de poils au corps *ichyali ne bwoya*. Naturellement, les gar-

çons de la région ayant vent de la chose qui allait leur être faite, s'étaient tous éclipsés et avaient gagné le large: cependant une victime était toujours trouvée. Personne n'osait protester, pas même les parents de l'enfant. Du reste, c'eût été inutile, ils auraient joué leur propre vie sans assurer celle de leur enfant; il fallait se résigner en silence.

724. Une fois saisi, le garçon était mené à un croisement de chemins où déjà toute l'armée des guerriers *barugaruga* était assemblée, y était étendu sur le dos et tenu immobile par les *ban ikuru*. Tout près de là, sur le chemin, se tenait debout la *mgoli wa mu kigabiro*; des deux mains elle tenait les armes du roi *shiranga sha mtemi*, les appuyant par terre; elle avait la figure tournée vers la victime. A sa droite se trouvait le roi *mwami*; des deux mains, il tenait la lance de ses ancêtres, la lance *iholero*. Tout étant prêt, le *mtemi* de la cour s'avavançait avec sa lance et en transperçait la victime par un coup à travers le creux du cou.

Après avoir ainsi immolé la victime, le *mtemi* mettait sa lance de côté, puis prenant une feuille de *mlama*, il la trempait dans le sang, et en marquait d'abord les armes, puis les guerriers. La lance *iholero* que le roi tenait dans ses mains, était marquée la première, puis le roi lui-même était marqué au front et sur la poitrine. Ensuite, le *mtoni* se dirigeait vers le chef de l'expédition *mtwale*, marquait ses armes et sa personne, puis vers le sous-chef *mteko* et faisait de même; ainsi étaient marquées toutes les armes et tous, les guerriers.

A cette cérémonie qu'on appelait *kutona shiranga na banhu*, le roi prononçait ces paroles: „*Nakubeja banhu bikale bapanga*, je bénis les hommes afin qu'ils demeurent en bonne santé.“ Ce titre de *mtoni* que porte l'un des dignitaires de la cour, ne vient pas du verbe *kutoneka* qui veut dire être le favori de quelqu'un, mais de *kutona* qui veut dire signer de qch., marquer, tacheter. Cette cérémonie est également réservée au *mtoni* dans les autres sacrifices publics.

725. Après la bénédiction des armes et de l'armée, le roi s'avavançait, posait le pied sur la tête de la victime en disant: „*Nakanda mtwe gwe muntu, bafwe eyo*, je piétine la tête de cet homme afin que ceux de là-bas (les ennemis) périssent.“ Puis le cadavre était ouvert: on en retirait le cœur pour le faire cuire avec d'autres

viandes, et ainsi il était servi à manger aux guerriers; on appelait cela *kulya busongo*, manger la bravoure, le courage.

Après ce repas, l'armée se trouvait prête à se mettre en marche; le roi prenait congé d'elle en disant: „*Muzye barugaruga*, partez, guerriers!“ La *mgoli wa mu kigabiro* à son tour prenait congé de la foule par ces paroles: „*Nekubatahya, mwibarukeyo*, je vous souhaite de revenir en bonne santé.“ Enfin, le cadavre du pauvre garçon était jeté dans la brousse pour devenir la proie des fauves. Ce sacrifice humain était appelé *kitambo cha nzila boyo*, sacrifice de la victime qui n'a pas de poils. L'action elle-même s'appelait *kweja bulugu* (bénédiction de la guerre), ou *kweja chalo* (bénédiction du pays) ou encore *kweja shilanga* (bénédiction des armes).

B. *Kutemera bukeru, kwitira nhera*. (Vengeance magique.)

726. Quand un jeune homme a demandé la main d'une jeune fille et que celle-ci lui a répondu par un refus, souvent il se laisse entraîner par la colère jusqu'à poser un maléfice à la fille, afin qu'à l'avenir, elle ne puisse plus trouver d'autres prétendants et qu'elle ne puisse pas avoir de postérité. Au moyen de ruses, il cherche à se procurer la ceinture de menstruation de la personne en question *isembe*, ainsi que ses *mapote*. Une fois en possession de ces objets, il va chercher une racine de *bolelaho* ou *itugo* igname, ou encore une racine de *mulandala*, ainsi qu'un œuf de pintade *igi lya nkanga*, qu'il va prendre dans quelque nid abandonné. — C'est au moyen de tous ces objets qu'il va maintenant préparer son maléfice. En tant que symboles, ils répondent parfaitement à la tournure d'esprit du Munyamwezi.

727. Autour de la racine de *mulandala* il enroule le *sembe* ainsi que les *mapote*, et il en fait une sorte de coussinet rond *kuzinga ngata*, qui devra servir de nid d'oiseaux comme nous allons voir. Avec tout son attirail d'objets, il se rend à un *maka*, là il creuse un petit trou rond. Au fond du trou, il place le bulbe d'igname *bolaho*, mot qui étymologiquement signifie *pourris là*. Sur ce bulbe, symbole de la pourriture, il place le coussinet, et au milieu de ce dernier il dépose l'œuf abandonné de la pintade. Maintenant il s'accroupit en tournant le dos au nid et sans se retourner, il gratte la terre de ses deux mains et la rejetant en arrière, il en remplit le trou, de sorte qu'il y enterre tout ce qu'il

y a déposé. Finalement, sans se déranger, il fait ses besoins sur le nid enterré *kunyera*. Après cela, il se lève, recouvre le tout de terre, de pierres et de tout ce qui lui tombe sous la main; avant de s'en aller, il prononce ces paroles: „*abolereho ha kaya*“ qu'elle pourrisse dans la maison où elle se trouve.

728. Les passants ne manquent pas de remarquer le monticule et d'en saisir la signification, les personnes encore jeunes et non mariées se gardent de passer sans se prémunir contre le maléfice enterré là; elles y jettent une poignée de terre, quelques pierres ou toute autre chose comme herbes, feuilles, petites branches etc.; ce faisant, elles disent: „*Ukele winene*, que le maléfice t'atteigne, toi seul.“

Chez les Basumbwa surtout et plus encore les *Baha*, on trouve de tels amas immondes près des carrefours, preuve que de telles vengeances ne sont pas rares.

Dès que quelqu'un de la famille remarque qu'une de leurs parentes est atteinte d'un tel maléfice, il cherche à en découvrir l'auteur; dès qu'il l'a découvert, il va le trouver et le prie de lever son maléfice: „*Kumhonga afundukule ne asambazye buker*a“, il lui porte un cadeau pour le décider à déterrer et à disperser le *bukera*. Dès lors qu'il y a cadeau, le maléficier ne fait pas trop de difficultés; il remet à nu le nid d'oiseau avec l'œuf, il prend le *ngata* et va le jeter en secret dans le puits ou trou d'eau du village *mu lwinzi*; quand la personne ensorcelée boira de l'eau de ce puits, elle sera délivrée de son maléfice, alors *mwizo gwabera* son coeur (ou son âme) sera de nouveau pur et bon. Ce maléfice, qui aurait provoqué dans la personne ensorcelée une sorte de *kusalala magazi*, est par là rendu inoffensif.

729. Si maintenant un autre prétendant vient demander la main de la jeune personne, avant d'entrer en ménage, celle-ci doit encore se faire purifier par un bain magique *kwojiwa chogo* ou *kweja bulili*. On la conduit sur une termitière éteinte, c.-à-d. abandonnée par les termites, et là elle est purifiée par le *mfumu*. Toutes les ablutions doivent se faire de haut en bas; les mouvements que ferait le *mfumu* en sens contraire, soit sur le corps entier, soit sur un membre isolé, auraient des effets funestes. Ce sont ces lavages faits de haut en bas qui font descendre le maléfice dans la termitière, du moins, ils symbolisent cet effet.

Après son bain, la jeune personne reçoit des vêtements neufs, les vieux sont laissés là et abandonnés, ou, s'ils sont encore en bon état, le *mfumu* les emporte. En retournant à la maison, la personne purifiée ne doit pas regarder en arrière, autrement le maléfice reviendrait *kwihebera byo*. D'abord, elle doit entrer dans sa demeure, ensuite, elle peut regarder de tous côtés comme elle veut. Finalement, le *mfumu* lui donne encore un onguent *buganga*, dont elle se fera des onctions sur tout le corps *maguta ge kwishiga*

C. *Inubo*. (Onguent de la haine.)

730. Entre le *bukera* dont nous venons de parler et l'*inubo*, il y a quelqu'analogie; ce dernier est un remède qui doit engendrer la haine. Il est employé surtout par les femmes de polygames pour provoquer chez leur mari une aversion, une vraie haine à l'égard de leurs compagnes, afin de devenir et de demeurer seules les préférées. Cet *inubo* est le pendant du *nsalazi*. Le mode d'emploi des deux est le même; l'un comme l'autre est déposé dans la *sazi ya maguta* de la femme à qui il est destiné; son effet se produit suivant le désir de la rivale jalouse. Parfois aussi, on mélange le remède avec la nourriture ou avec la boisson de celle qui est jalousée; sans s'en douter, la personne jalousée mange et boit son malheur. Le remède en question vient d'un arbre qui porte le même nom de *inubo*. A savoir si le nom de cet arbre vient de la vertu qu'il porte en lui, ou bien si c'est le nom qui produit la vertu.

D. *Lusumbo*. (Piège.)

731. Les deux mots *lusumubo* et *lutego* sont synonymes et signifient: piège. Et de fait, en tant que moyens de vengeance, les remèdes magiques désignés par ces mots, en justifient pleinement le sens; quoique l'ennemi ne soit pas littéralement pris dans un piège, du moins est-il frappé et la vengeance est exécutée. La façon de poser le piège diffère beaucoup suivant le motif qui le fait poser ou suivant l'effet qui est visé. Cette coutume très répandue et entièrement opposée à la charité chrétienne, prouve à l'évidence combien peu l'indigène prend au sérieux la charité fraternelle qu'il se vante de pratiquer. Voyons par quelques exemples les motifs pour les pièges et quels buts il poursuit en les faisant.

En nous basant sur les motifs, nous pouvons diviser ces pratiques en trois sortes différentes: Celui qui pose les pièges veut

par ce moyen: 1^o se débarrasser soi-même d'une maladie, surtout de mauvais ulcères, en les passant à des innocents; 2^o assurer et protéger sa fortune ou en venger la disparition, le vol; 3^o pratiquer la vendetta quand il ne voit pas comment se venger autrement.

732. Un affligé d'ulcères *isenge, ibute, bubi*, de syphilis ou d'autre mal semblable, cherche à s'en débarrasser en le communiquant par le *lutego* à une autre personne. De ses ulcères ou de ses plaies, il prend du pus, en enduit un objet quelconque et expose ce dernier dans un endroit où il est à prévoir qu'il sera remarqué et ramassé; celui qui l'enlève, ramasse en même temps la maladie d'où le pus provient. Naturellement, le malade a intérêt, s'il veut avoir des chances de réussir, à exposer des objets qui attirent les regards en même temps que la concupiscence et il doit les exposer dans les endroits propices. Autrefois, on exposait ainsi de préférence des bijoux et des objets de parure, comme bracelets, colliers de perles, souvent aussi des fruits et autres comestibles ainsi que de la boisson: maintenant, on choisit des pièces d'argent. Les personnes âgées et expérimentées se montrent très prudentes, ne se hâtent pas de s'emparer d'objets apparemment perdus, mais en réalité exposés: ce sont surtout les enfants qui se laissent prendre à ces sortes de pièges.

733. Il n'y a pas longtemps, une femme arrive à la mission me dire qu'un piège de ce genre lui avait été tendu: elle n'osait pas y toucher. J'allai voir et je trouvai, à la porte de derrière de la hutte *ligi*, deux pièces d'argent d'une roupie, fixées entre deux tiges de sorgho. Prenant en main ces deux pièces d'argent, je voulus les remettre à la personne; elle recula d'épouvante et ne voulut pas accepter une pièce d'étoffe contre cette monnaie, toute heureuse d'être débarrassée du piège sans avoir eu à y toucher. Jusqu'aujourd'hui, je ne suis pas devenu malade; mais l'indigène a toujours une explication pour tout: „Vous autres Blancs *Bazungu*, dit-il, vous avez des antidotes qui sont plus puissants que le *buganga* de nos *bafumu*.“

734. En exposant l'objet infecté, le malade dit: „*Undekulire, uje ku bangi, balakusole*, laisse-moi, va à d'autres qui te ramasseront.“ Souvent on expose de tels pièges dans toutes les directions, *kumtega shilunga shose*.

Un autre moyen de transmettre des abcès à d'autres, c'est de les lier fortement avec des ficelles, et puis en route, on laisse

tomber ces dernières: la première personne qui passera par-dessus, sera atteinte du mal. Mais comme pour toutes choses, la magie est là qui protège contre ces pièges: il suffit de s'adresser aux *Bafumu*.

735. Il y a le *lusumbo* qui a la propriété de protéger la fortune. Cette sorte de piège est moins condamnable que celui dont nous venons de parler, car un vrai coupable seulement peut y être pris; pour d'autres motifs cependant, et particulièrement à cause des procédés magiques qui y sont usités, la morale ne peut pas l'approuver. En général, on ne prépare ce maléfice qu'après constatation du vol; il y a cependant des exceptions. Il existe une foule de manières différentes de se venger d'un vol et d'exercer la vengeance sur le voleur.

Ce maléfice n'est pas fait par pur esprit de vengeance, il ne vient pas d'une haine aveugle; au contraire, on veut mettre le voleur en garde en informant tout le monde dans les environs de ce qu'on va faire; ainsi on provoque la crainte et le repentir du coupable et on le décide à restituer plutôt que de subir les suites d'un maléfice. Ici se montre de nouveau la ruse des *Bafumu*: en effet, ces corrupteurs de bonnes mœurs voient très bien que, la plupart du temps, le voleur se laissera dénicher plus facilement par la crainte du *lusumbo* que par le *lusumbo* lui-même. Si cette monition si charitable et si bien calculée reste sans l'effet attendu, on en revient réellement au piège.

736. I. D'abord, il y a le *lusumbo lwe kudulagula bugondo*, le piège qui perce le corps de trous. On enfonce deux pieux en bois de *msanwa* dans les traces des pieds du voleur: si ces pieux pourrissent, le corps du voleur subira un sort semblable, il sera atteint d'une maladie, v. g. d'un cancer, dont il ne guérira plus: „*Olo msanwa lye kubola, n'awe bugondo bwamwe mwivi bwekudu laguka.*“

II. *Lusumbo lwe kwomerera*, piège qui immobilise. Une fois que le piège est posé, le voleur ne peut plus bouger de l'endroit où il se trouve; qu'il soit à la maison ou dans les champs, il reste là fixé, tenant l'objet volé en main. Que ne possède-t-on quelques pièges de ce genre! Cela remplacerait bien des services de police et autres, non seulement en pays nègre, mais encore ailleurs!

III. *Lusumbo lwe luhindu*, piège de la lancette. Dans le grenier à sorgho dont le voleur a fait disparaître une bonne quantité de

grains, on place une feuille de *mlama* sur laquelle on répand des poudres magiques noires; ensuite, on transperce la feuille d'une lancette en prononçant la formule magique suivante: „*Nifwe, twekusumba lusumbo lwe kudulika*, nous plaçons le piège du transpercement.“ En vertu de cette formule, le voleur sera atteint d'une maladie

IV. *Lusumbo lwe kubanga buta*, piège de la préparation d'un arc. Le petit arc qui est employé pour la pose de ce piège, est en bois de *mkoma*; sa corde est en nerfs de *mkose*, *luge lwe mkose*. Quand l'arc est tendu, on attache à la corde soit la vessie gonflée d'un lion, *luhago lwe shimba*, soit le scrotum d'un *subuye*, *kaluhu ka subuye*, après y avoir mis un peu d'eau mélangée avec des remèdes magiques. On place ce piège à l'endroit même où le vol a été commis, de telle sorte que la corde de l'arc se trouve en haut. A l'instant même, le voleur commence à gonfler comme un hydropique, dont la vessie et le scrotum gonflés sont le symbole. Quelqu'un qui rencontre une personne dont le ventre est démesurément gonflé, ne se gêne pas pour lui dire: „Qu'as-tu donc volé? fais en sorte que le piège qu'on t'a posé, soit enlevé *kusumbulula*.“ En effet, si le voleur va volontairement restituer l'objet volé, le propriétaire se montre facilement disposé, contre paiement d'une amende, à défaire le piège; pour cela, il n'a qu'à laisser échapper le maléfice contenu dans la vessie ou dans le scrotum. Ce désensorcellement se fait toujours en public, devant un jury composé de vieux.

E. *Lutego*. (Piège.)

737. Le *lutego* est le plus mauvais et le plus redouté de tous les pièges, car il met en danger non seulement la santé, mais la vie du prochain. On rencontre ce maléfice surtout chez les tribus voisines de l'Ouest, d'autres cependant l'emploient aussi. Il est employé particulièrement par des personnes qui veulent exercer la vengeance du sang et qui n'arrivent pas autrement „à se calmer“ comme ils disent *kwihoja*. On s'adresse à un *mfumu*: lui seul peut tendre ce piège.

738. Tout d'abord, le vengeur du sang *mwihozi* doit se procurer quelques brins d'herbe provenant du dessus de l'entrée de la hutte de son ennemi *maswa ga shishimba lyango*. Il les porte au *mfumu*. Il cherche à venir encore en possession d'autres objets

qui ont été en contact avec le meurtrier *mwihazi*, tels que poussière d'un endroit où il a mis le pied, un peu de cendre de son foyer *mavu ga mu liko*, ou encore une bande d'étoffe provenant d'un habit qu'il a porté. En plus, il doit amener un bétail *ntama* au *mfumu*. Celui-ci se charge de fournir tous les autres ingrédients qui doivent entrer dans la composition du *lutego*. Ce sont : 1° une torche faite avec un éclat de bois que la foudre a détaché de quelqu'arbre; 2° une autre torche qui a servi à l'enterrement de jumeaux; 3° un pilon en bois *mwishi*; 4° une petite clochette (grelot) *izozo ye kugunuka ku lumoli*, qui sera attachée aux torches; 5° des ficelles en écorce de *musaguye* destinées à lier les deux torches ensemble avec les brins d'herbe et le pilon *ngoye ye musaguye ye kuboha lumoli*; ces ficelles doivent être au nombre de trois, formant autour du faisceau trois cercles (ou bandes) indépendants et séparés les uns des autres; il ne faut pas que le tout soit lié d'un bout à l'autre par une seule ficelle.

739. Avec tout cet appareil magique, on s'en va tous ensemble, le *mfumu* avec ses disciples, ainsi que le *mwihazi*, auprès d'un *maka* écarté. Là, le *mfumu* enduit le bétail sur tout le corps avec des remèdes magiques de couleurs noires et rouges, puis les *bahemba* le chassent dans la brousse pour qu'il y périsse. Ensuite, le faisceau composé du pilon, de torches et de brins d'herbe, est enduit des mêmes remèdes. On creuse une petite fosse au centre du *maka* et dans cette fosse, on met encore de ces mêmes remèdes. Tout près de la fosse, on allume un feu de charbon devant servir à allumer la torche magique.

740. Maintenant tout est prêt pour „envoyer“ le maléfice. Le *mfumu* saisit la torche de ses deux mains, s'accroupit devant la fosse, le visage tourné vers le village où demeurent les *bihazi* sur lesquels on veut exercer la vengeance du sang *nzigu*. Dans cette posture, il allume la torche au feu de charbon et il éclaire la demeure des ennemis *kumolika ku kaya*: ce faisant, il prononce la formule magique suivante: „*Uzye, wihage bantu babati*, va, tue un tel et un tel,“ ce qu'il appelle *kutahya lutego* envoyer le piège.

741. Une fois que le piège a accompli son œuvre, c.-à-d. quand il a fait passer de vie à trépas la personne ou les personnes pour qui il a été envoyé, alors le sentiment moral du

Munyamwezi se réveille de nouveau: il faut annihiler la vertu du piège *kutegulula lutego*, pour empêcher le sacrifice d'autres vies humaines. Les mêmes personnes, toujours ensemble, se rendent au même *maka*; le *mfumu* apporte la même torche qui a déjà servi pour envoyer le piège: on amène également un autre béliet et on apporte une écuelle en bois. Le béliet porte au cou une clochette *izozo*, attachée au moyen d'une corde en écorce de *msaguye*.

742. Ce deuxième béliet n'est pas chassé dans la brousse, mais on le tue au *maka* même: le *mfumu* lui enfonce par en bas sa corne magique, à travers le ventre jusqu'au cœur. On recueille le sang dans l'écuelle qu'on a apportée. Le cœur du béliet est enfilé sur un bâton et grillé près du feu, assaisonné de remèdes magiques, puis servi aux *bihazi*, comme remède purifiant *gwere mwizo gwabo*; par là, leur cœur est purifié de la tache qu'ils ont contractée en exécutant leur vengeance. Les mêmes *bihozi* subissent encore une deuxième purification; le *mfumu* prend une branche de *mlama*, la trempe dans le sang du béliet et en asperge toute la famille des *bihozi*; il asperge de même la torche magique. Ainsi ils sont calmés (*kuhoziwa*) et le danger d'une contre-vengeance est écarté *kutahya isumu ibi*, litt. envoyer (donner congé) à la mauvaise lance. Ensuite, au moyen du pilon, le *mfumu* écrase les bouts calcinés des torches et il rappelle le maléfice.

743. Après cette cérémonie, les *bahemba* du magicien prennent la viande du béliet et l'emportent chez eux; ils suivent des chemins de détours pour ne passer ni par le village des vengeurs, ni par celui des meurtriers *bihazi*. Le *mfumu* lui-même se rend dans le village des premiers où il doit encore asperger les huttes. En retournant à la maison, personne ne peut se retourner en arrière. Les vengeurs reçoivent encore des onguents magiques pour protéger leurs corps et les rendre blancs, *kwezya bugondo*. Finalement, le *mfumu* va porter la torche magique aux confins du pays et il l'y enterre dans une marre d'eau *lumoli kulufira ku luvumbo lwe nsi mu mwiga*.

744. Quand dans une famille la mort de plusieurs de ses membres donne aux autres la conviction qu'un piège leur a été tendu, ils vont trouver un *mfumu* pour demander des contre-

remèdes contre le maléfice. Le *mfumu* leur donne des vomitifs *irucho*; ensuite ils vont à la recherche du piège: quelquefois ce dernier consiste simplement en objets déposés au *maka*. Quand ils croient l'avoir trouvé, ils le prennent et vont l'enterrer également dans un trou d'eau *mw'ilago*; par là, leur vie est sauvée.

8. Que penser de la magie du *Munyamwezi*?

745. Sans aucun doute, la crédulité, la superstition et la supercherie y jouent un rôle; immense mais faut-il rejeter absolument tout et dire que rien n'y est vrai, que tout cela est impossible? Quant à moi, je laisse à d'autres l'honneur de donner une réponse immédiate; je veux réserver la mienne pour plus tard.

En tout cas, c'est dans la magie surtout que la tournure d'esprit et la mentalité de l'indigène se révèlent de la façon la plus claire. Pour arriver à mettre tout au net dans ce labyrinthe, il faudra encore de longs et pénibles travaux: tout ce qui a été dit et fait jusqu'ici, est loin de suffire: on n'a encore soulevé qu'un petit coin du voile.

Dans la magie du moyen-âge comme dans celle des temps anciens, et même dans le spiritisme des temps modernes, on trouve des ressemblances frappantes avec cet art ténébreux des Fils de la Lune; on pourrait y trouver des indications précieuses qui aideraient à mener ce travail à bonne fin.

V.

La famille.

La famille.

746. Avec l'étude de la Magie, celle de la famille nous fera pénétrer plus profondément dans la mentalité du Munyamwezi; elle nous la manifestera sous son jour le plus vrai et le plus clair. Cela semble naturel, ainsi en est-il chez tous les peuples. Nulle part, en effet, mieux que dans sa famille l'homme ne se révèle plus franchement. On peut affirmer que cette remarque se vérifie chez l'indigène de l'Afrique Centrale plus que chez beaucoup d'autres peuples. Pour nos nègres, la famille c'est tout; elle est le lien et comme la trame de la religion et des croyances; car la religion du Munyamwezi, le culte des ancêtres, est un culte avant tout familial, comme nous l'avons indiqué.

De son côté, l'Etat est également un état familial, c'est une grande famille patriarcale. Toute la vie du Fils de la Lune, toute son activité physique, intellectuelle et morale tourne autour de ce centre. Ici également, nous trouvons l'unique solution exacte et claire du tabou et du totem. Quiconque n'a pu étudier l'indigène vivant dans cette grande famille patriarcale, et dans le cercle plus restreint de son petit ménage, ne peut se faire une idée claire et complète de ses coutumes.

1. Tribu : *Luganda*.

747. Le pays du Banyamwezi est composé d'un nombre assez considérable de tribus, lesquelles, durant les derniers siècles, se sont divisées en royaumes *machalo*, plus ou moins indépendants les uns des autres. Cependant, l'indigène lui-même reconnaît parfaitement l'origine commune de ces différents royaumes. Du reste, la loi de l'exogamie comme aussi la coutume de l'observance des *migilo* en fournissent la preuve.

La population de ces royaumes est composée de deux éléments : 1° les descendants directs de la souche originelle : ce sont les nobles, les *bisalibe*, appelés *bahinda*, dans l'Ouest. 2° les immigrés venus de tous les côtés, qu'on appelle *banamiko* ou *bazengi* occupants.

Tous les descendants par la lignée masculine forment la parenté du sang : „*ni badugu, bana luganda*“. Cette parenté, cette origine commune est connue de tous, avec la plus grande certitude ; chaque individu est en état de prouver la sienne. Une telle affirmation pourra paraître hasardée à un non initié ; cependant, en règle générale, on peut dire qu'un indigène ne se trompe jamais en cette matière. Si chacun ne connaît peut-être pas le pays d'où sortirent ses ancêtres aux siècles passés, du moins il connaît sa tribu et sa parenté.

Bien que l'indigène ne sache ni lire ni écrire et qu'il ne possède point de registres de l'état civil, il est cependant en possession de données sûres lui permettant de prouver sa généalogie. Or, ces données il les puise dans le culte des ancêtres, dans son *mugilo* et dans son totem. Dans son arbre généalogique, il peut remonter fort loin, sans d'ailleurs rencontrer les difficultés que nous trouvons en nos familles si ramifiées d'Europe. Il n'appelle *mdugu*, c'est-à-dire frères ou parents, que les seuls membres de la même lignée paternelle à laquelle il appartient. La descendance en ligne féminine ne fonde pas une parenté durable. Néanmoins, les quatre premiers degrés en ligne directe du côté maternel forment un empêchement de mariage. Dans la suite, nous reviendrons sur ce point.

748. Du reste, le Munyamwezi n'a point à fournir un effort extraordinaire de mémoire pour savoir à quelle tribu il appartient : Burton lui-même aurait pu le constater. S'il avait tant soit peu connu l'indigène, il n'aurait sans doute pas osé hasarder l'affirmation

que le Munyamwezi n'a pas d'histoire, pas de mémoire. Nous sommes convaincus qu'il possède son histoire mieux que nombre d'Européens illettrés. Naguère, je prenais des informations sur la dynastie du pays de Msalala. Dans l'espace d'une demie heure, l'indigène qui me documentait, put me dicter 126 noms de *bisalibe* nobles de cette contrée. Je doute fort que Burton lui-même eût pu me citer, dans le même espace de temps, autant de noms de la noblesse d'une province d'Angleterre.

749. Nous venons de le dire: le culte des ancêtres contribue largement, au moyen de la tradition orale, à maintenir la connaissance de l'histoire de la tribu. Dans toutes les libations, dans tous les sacrifices, et en général dans tous les actes du culte, on fait mémoire des ancêtres et tout particulièrement du grand ancêtre, du premier fondateur de la tribu: *bakurugenzi*.

Dans les longues conversations, le soir, autour du foyer *choto*, on s'entretient volontiers de l'histoire du pays. C'est également autour du *choto* qu'on inculque à la jeunesse les vieilles traditions et les antiques légendes. A la mère surtout incombe le soin de raconter aux enfants les fables et les contes d'antan *kuganira migani*. Il serait vraiment intéressant de connaître un grand nombre de ces contes: il en est qui ne sont point dépourvus de saveur et de beauté.

750. Dès l'âge le plus tendre, on communique aux enfants leurs *migilo*. Si ces *migilo* ne fournissent pas la preuve certaine d'une origine commune, du moins ils en donnent une grande probabilité; car les membres d'une même tribu observent partout et toujours les mêmes *migilo*. Une preuve semblable peut être tirée du totem, en tant qu'il a sa raison d'être et son origine dans le culte des ancêtres: on lui donne le nom de l'ancêtre auquel il est dédié.

Tous les descendants d'un même premier aïeul forment la tribu; mais celle-ci n'est propagée que par les descendants mâles. L'enfant est donc membre de la tribu de son père, non de celle de sa mère; car celle-ci, à cause de l'exogamie, reste toujours une étrangère: *ni mugeni ni munamiko*.

Quant aux autres habitants du pays, non issus de la souche commune, ils sont considérés comme des étrangers *banamiko*; ce sont des immigrés: *basamizi*.

751. Dans la plupart des royaumes *machal* ces étrangers forment la grande majorité. Dans certains, les vrais *bisalibe* ne forment qu'une infime minorité. Telle est la raison pour laquelle on mit si longtemps à constater la loi de l'exogamie, pour laquelle encore on n'a pas remarqué les coutumes concernant tabou et totem et qu'on les comprit si mal.

752. Il est intéressant de rechercher les causes de ce mélange de races provenant de toutes les contrées de l'Afrique Centrale. Or, la cause principale en est précisément l'exogamie. On en trouvera d'autres raisons dans l'attrait de l'indigène pour les voyages et les migrations, puis dans la nécessité de prendre la fuite devant les rancunes de famille. A ces causes, il faut ajouter la plaie de l'esclavage. Depuis 1835, la chasse à l'homme a bouleversé tout le Centre de l'Afrique.

753. En raison de l'exogamie, on comprend facilement que le type du Munyaenzi ne soit ni unique, ni bien caractérisé; son type primitif s'est peu à peu altéré.

Maint sociologue aimerait à savoir ce que notre Munyaenzi pense du principe d'autorité, quelle origine il lui attribue. Or, il nous fournit sur ce point une double explication, l'une serait légendaire: l'indigène se plaît à la remémorer; l'autre est philosophico-historique: elle est clairement énoncée par nombre de vieillards.

Selon le dire de tous les indigènes, à l'origine des mondes, *Likube* créa un homme et une femme, non point sur cette terre, mais dans le ciel: *mw'irunde*, d'où ils descendirent aussitôt sous forme de pluie. Ce premier couple se multiplia si rapidement que sa postérité, pour pouvoir vivre à l'aise, dut quitter le pays d'origine; elle se dispersa donc vers les quatre points cardinaux: ainsi fut peuplée toute la terre. A l'origine, les hommes pratiquaient la monogamie. Mais vint le jour où l'un d'eux, de nom resté inconnu, mais originaire de l'Orient: *mgosha*, *alafuma butu-ruka*, épousa deux femmes: *akapalikana*, toutes deux originaires de l'occident: *balafuma shiloka*. L'une avait le nom *Nabashindi*, l'autre, *Nashingo*.

Dieu avait créé les hommes dans un certain état d'immortalité, en ce sens qu'ils avaient la propriété de réapparaître après la mort, sortant du tombeau comme le germe d'une graine qu'on y avait

déposée. Mais la jalousie réciproque des deux femmes du premier polygame devait ravir à l'humanité le précieux privilège de l'immortalité: „*Inubo lye mukima lilatwihaga bonane, mbele na mbele lufu lutaliho. Olo atenkabere oyone mukima, tutenkafwire* la jalousie d'une femme nous a tués tous: au commencement, la mort n'existait pas. Si cette femme n'avait pas existé, nous n'aurions pas été condamnés à une mort définitive.“

Mais comment le péché de *Nashingo* causa-t-il la perte de tout le genre humain? Un jour, les deux femmes voulurent montrer à leur commun époux leur habileté et savoir-faire. *Nabashindi* excellait dans la vannerie *musumi we matemere*, et *Nashingo* dans la poterie *mubumbi*. Chacune d'elles exécuta donc son chef-d'œuvre, puis ensemble le soumirent à l'appréciation du mari. Celui-ci, afin de prononcer un jugement équitable et de donner le prix à la plus méritante des deux artistes, voulut éprouver la solidité des deux objets. Les prenant, il les projeta sur le sol l'un après l'autre, en commençant par la pièce de vannerie et finissant par le vase de poterie. Ce dernier, naturellement, se réduisit en morceaux, et ainsi *Nabashindi* remporta la victoire: elle s'était montrée plus avisée que son émule. A partir de ce jour, l'époux lui témoigna ses préférences. Dès lors, la jalousie, l'inimitié dressa ces deux femmes l'une contre l'autre. Ainsi s'écoulèrent de nombreuses années; puis *Nabashindi* vint à mourir, et son mari l'enterra dans la hutte qu'elle avait habitée. Dans la suite, *Nashingo* ne tarda pas à remarquer que chaque jour, son époux se rendait en cette hutte, portant une cruche remplie d'eau, qu'à chaque visite, il s'y attardait. Elle-même avait défense absolue d'y pénétrer, sous aucun prétexte.

Cependant un jour survint l'absence du mari. *Nashingo* éprouva une violente tentation de curiosité: elle voulait percer le mystère de cette hutte. Elle céda! En pénétrant dans la hutte, grande fut sa stupeur de constater que sa rivale, *Nabashindi*, repoussait de terre, sous la forme d'un plant de bananier. Quel parti prendre? songea-t-elle. Si cette *Nabashindi* vient à ressusciter pleine de jeunesse et de beauté, de nouveau elle sera la préférée; mon mari ne la quittera plus, et moi, je serai abandonnée. Que je devienne alors malade, qui me soignera, me réchauffera? Ce disant, elle saisit une pioche, elle en abattit la jeune plante issue du tombeau: *mutenga ogwo gulabulika*. A l'instant, le sang en jaillit, s'épandant sur le sol, et la voix de *Nabashindi* proféra ce gémissement: C'en est fait, maintenant je meurs sans retour: *nafwa buliko*.

A son retour, le mari eut vite fait de se rendre compte du crime de *Nashingo*. „Qu'as-tu fait, *Nashingo*?“ s'écria-t-il. „Désormais, tous nous mourrons et plus jamais ne pourrons sortir du tombeau rajeunis!“ — Cet odieux méfait attira sur *Nashingo* le mépris universel: *Bakumugayanga Nashingo mno bonane*.

Cette légende que nous venons de relater, semble être connue de toute l'Afrique Centrale, du Congo belge jusqu'au Kilimanjaro.

Néanmoins, et malgré la légende, l'homme ne périt pas complètement à la mort; les *misambwa* ou *mizimu* survivent. De cette croyance naquit le culte des ancêtres.

754. Si nous avons indiqué la constitution des tribus et des royaumes, nous n'avons pas encore indiqué l'origine de l'autorité souveraine. Il est temps de le faire.

Avant le péché de *Nashingo*, Likube avait depuis longtemps créé les biens de la terre et toutes ses richesses; car il ne suffisait pas aux humains d'exister; encore leur fallait-il entretenir leur vie. Or, au début de leur apparition sur cette terre, se trouvant dépourvus de tout, ils se plaignirent à Libwelelo, gémissant: „Nous mourons de faim; nous allons périr de misère!“ Libwelelo prit en pitié ses créatures. Dans une grande plaine, avec une libéralité divine débordant leurs besoins et même leurs désirs, il créa toutes sortes de biens: aliments, vêtements et troupeaux. Puis, il ordonna aux humains de se rendre en cette plaine (*buga*), permettant à chacun d'y choisir à volonté, selon ses goûts et besoins, et d'en prendre possession. (Ce procédé d'acquisition, indiqué par le Créateur lui-même, nous fait saisir au vif, la mentalité de l'indigène, relativement à la terre et ses produits. La prise de possession est pour lui un titre suffisant de propriété.)

Du reste, d'après la légende, la convoitise de ces premiers habitants de la terre, leur désir des richesses, était chose parfaitement naturelle. Ainsi en est-il chez tous les humains de tous les temps. Pas plus chez ceux-là que chez les indigènes de notre époque, le système de J. J. Rousseau n'aurait eu chance de succès.

A l'ordre donné par le Créateur, tous se précipitèrent vers la plaine indiquée, chacun voulant enlever sa part de cette aubaine. Or, parmi la foule se trouvait un malheureux estropié *mgokolo*, marchant péniblement à l'aide d'un bâton. Se voyant devancé, il héla les coureurs et leur cria: „Hé, vous autres, les gâs *bagosha*!“ Choisissez et prenez à votre aise! Mais sachez que pour mon compte,

je ne veux que la terre en partage, la terre toute nue: telle sera ma propriété." Entendu! reprirent les coureurs, et ils s'empressèrent vers les richesses amoncelées. Toutefois, ils ne tardèrent point à remarquer et à regretter la légèreté de leur jugement, l'inconsidération de leur choix. En remontant de la plaine avec leurs troupeaux et trésors divers, ils comprirent que le boiteux avait été plus avisé que tous, qu'il était devenu l'homme le plus fortuné de sa race! En cet instant, les autres hommes possédaient troupeaux, aliments, vêtements; mais, tout à l'heure, où conduiraient-ils aux pâturages leurs troupeaux? Où trouver des champs pour leurs cultures? Prairies, champs et forêts..., et jusqu'à l'eau des ruisseaux, tout était propriété de l'estropié! — Et donc, ce *mgokolo*, en sa qualité d'universel et exclusif propriétaire de tout le pays exigea du reste des humains un certain tribut, moyennant lequel il leur accorda le droit de cultiver des champs, de paître leurs troupeaux, de couper les bois de la forêt, de puiser l'eau des sources. Par le fait, tous étaient dans l'obligation de reconnaître en ce boiteux leur roi, leur souverain, il devint leur *mtemi*.

Ainsi, d'après la légende, prit naissance l'autorité souveraine des rois!

755. Écoutons maintenant la réponse des Anciens à cette question nouvelle: Quel fut le premier roi de votre pays? Comment est-il entré en possession de son autorité: *buhanya*, *bukulu*?

Nos ancêtres, racontent-ils, vinrent d'un autre pays, amenant leurs familles dans ces contrées. Plusieurs noms de chefs de ces premiers immigrants sont encore connus. C'étaient des *bahanya*, des *bakulu*, c. a. d. des vieux, ils jouaient le rôle de juges, de conseillers, tel est encore le privilège des anciens parmi les indigènes de nos jours; il leur paraît très naturel que les vieux remplissent ces fonctions. Actuellement encore, pour désigner l'autorité, ils emploient la même expression, celle de *bukuru* ou *buhanya*, substantif de *mukuru* ou *muhanya*, c.-à-d., le grand de la famille, son chef. Après la mort du père de famille, l'honneur d'en être le chef revient à l'aîné de ses fils. D'ailleurs, même du vivant de son père, le fils aîné exerce une certaine autorité sur ses frères puînés et sur ses sœurs.

756. Mais pourquoi, puisqu'ils avaient déjà leurs *bakulu* ou *bahanya*, les indigènes ont-ils éprouvé le besoin d'élire et re-

connaître des rois *batemi*? A cette question, souvent répétée, il nous fut toujours répondu: „Mais à qui donc aurions-nous pu nous adresser pour être jugés dans nos querelles? *kuyangulwa*. L'indigène est donc persuadé de la nécessité d'une autorité souveraine, et il l'honore, parfois même de façon exagérée. Que de fois, pendant la grande guerre, n'a-t-on pas entendu les vieux s'exclamer avec étonnement: „Eh! quoi donc, n'avez-vous point de vieux en Europe, capables de trancher vos procès . . , de mettre fin à cette guerre?“

757. L'indigène a donc toujours considéré l'Etat ou la tribu comme une famille patriarcale, en laquelle le plus grand, le patriarche exerce le pouvoir suprême. Cette façon de comprendre l'autorité ne manque pas de beauté. Il est surtout digne de remarque, que l'indigène, le *Sauvage* considère la nécessité du pouvoir suprême comme une chose évidente en soi. Il l'énonce sans hésitation par cet argument ad hominem: Sans les vieux, qui donc trancherait les différends qui surgissent? Quand plus loin nous parlerons de l'élection d'un roi, nous dirons comment et dans quel ordre, d'après le droit indigène, le pouvoir suprême est transmis dans une famille régnante.

758. Il serait relativement aisé d'établir la généalogie des familles nobles de tout le Bunyamwezi, avec l'indication des royaumes qu'elles gouvernent. De fait, nous l'avons exposé, dans leurs formules de salutations, les indigènes aiment à rappeler l'origine de leur interlocuteur; ils le font en ajoutant à son nom, celui de son grand ancêtre ou celui de son pays d'origine.

759. Quelques exemples vont illustrer notre dire. Ils indiqueront en outre les royaumes dans lesquels — d'après le droit indigène — les seuls descendants d'une même famille sont considérés comme souverains légitimes.

Prenons d'abord la famille des *Bassongo*. — Les seuls descendants des *Bassongo* sont regardés comme souverains légitimes dans les pays suivants:

1. *Bussongo*. 2. *Ngulu*. 3. *Mwambiti*. 4. *Kitangili*.
5. *Lusu*. 6. *Mwa Simba*. 7. *Nzima*. 8. *Kisuke*.
9. *Ndala*. 10. *Kinga*. 11. *Hungu*. 12. *Sungwizi*. 13. *Nyaba*. 14. *Mwisi*.

Les familles régnantes de ces pays ont pour salutations ces formules: „*Mwa Songo*“ — ou „*Mwa Mbula*“.

760. Les explications données par ces familles, sur leur pays d'origine, ne concordent point; cependant la difficulté n'est pas insoluble.

Les uns affirment venir de l'Ouest, et être apparentés avec les *Basongolera*, du *Busonge*, en pays *Busumbwa*. Cette opinion paraît fondée, et le salut: „*mwa Songo*“, milite en sa faveur. D'ailleurs, si l'on compare le kirwana des Banandala avec le shishumbwa, on y trouve un grand nombre d'expressions empruntées à ce dernier dialecte. Ces emprunts dépassent de loin ceux faits au même dialecte par d'autres tribus plus rapprochées du pays du *Busumbwa*.

Une autre opinion place le berceau des Basongo exactement à l'opposé, c'est-à-dire à l'Est, à l' *Igul' ibi*, la mauvaise montagne. Vraisemblablement, il s'agirait ici de cette haute montagne du pays des Wataturu, indiquée par les cartographes sous le nom de *Igruivi* ou *Gurui*. Cette montagne serait la patrie des Banyangombe.

Ces deux opinions adverses ne sont pas inconciliables, tant s'en faut. En effet, les Basongo de l' *Igul' ibi* peuvent être considérés comme une colonie venue de l'Ouest, du pays du *Busonge*. Puis ils auraient quitté les pentes de cette montagne pour revenir habiter la région de Ndala.

Le deuxième salut des Basongo: „*mwa-Mbula*“ semble favoriser cette interprétation. La pluie *mbula*, d'après les indigènes, prend naissance à cette montagne d' *Igul' ibi*. Aussi, nombre de Birwana et de Basukuma s'y rendent en pèlerinage, y offrent des sacrifices pour implorer des *Misambwa* qui y résident, la pluie. Cette coutume permet d'affirmer la présence, en ces lieux, de tombes royales, *mashigo*; car de tels sacrifices ne se pratiquent que près des *mashigo*. De plus, les dévots de ces sacrifices sont nécessairement de la parenté des *misambwa* auxquels on les offre.

761. Dans les royaumes suivants, les *Basagali* forment la caste ou famille régnante:

1. *Magengati*. 2. *Mhugi*. 3. *Buyubi I et II*. 4. *Hangu*. 5. *Ntibu*. 6. *Waja*. 7. *Bunambebe*. 8. *Handa*. 9. *Karitu*. 10. *Igombe*. 11. *Bumanda*. 12. *Ibili*. 13. *Basagali I et II*. 14. *Bulyahulu*. 15. *Buyogo bwa mw' ipuge*. 16. *Buleka mpuli*. 17. *Mwogwa*. 18. *Kissu* (près du *Karitu*.)

Ces *Basagali* prétendent être originaires du *Mwela*, région située au Sud-Est, vers Lindi. La chasse à l'éléphant les aurait

attirés dans les pays du Centre. Leurs formules de salutation, sont les suivantes: „*mwa Simba*“ — „*mwa Nsagali*“ — „*mwa Bungando*.“

762. Dans les différents pays du *Msalala*, la famille régnante est celle des *Bakamba*, ainsi appelée du nom de son pays d'origine, le *Bukamba*. Cette famille gouverne les royaumes suivants:

1. *Msalala ndo*. 2. *Msalala*. 3. *Kahama*. 4. *Bukamba*. 5. *Mwangoye*.
6. *Isaka*. 7. *Jana*. 8. *Nindo*. 9. *Kiguhumo*. 10. *Mingiro*. 11. *Luvumbo*.
12. *Mwakarundi*. 13. *Bumanda*. 14. *Bataturu*. 15. *Maguta*. 16. *Mkweni*.
17. *Bulungwa*. 18. *Mphunze*. 19. *Masumbwe*. 20. *Idahina*. 21. *Bunakoba*.

Les formules de salutation de ces *Bakamba* sont les suivantes: „*mwa Nkamba*“ — „*mw' Igembe*“ — „*mwa Shoma*“ — „*mwa Nyanzala*.“

Ces exemples appuient notre affirmation, à savoir que les indigènes en leurs salutations font mention de leur pays d'origine. Il pourrait être intéressant de donner à ces nomenclatures plus d'extension: l'histoire du *Bunyamwezi* s'y documenterait. Nous nous bornons à celles-ci, notre but n'étant pas d'écrire cette histoire.

763. A l'énoncé de si nombreux royaumes, issus d'un seul, une question se présente à l'esprit: pourquoi le pays fut-il ainsi morcelé?

Volontiers on attribue ce morcellement aux guerres et aux révolutions sociales dont il fut le théâtre. Toutefois, la preuve n'en n'est pas toujours faite. Un fait est certain, d'autre part. Souvent des princes, des dignitaires de la cour ont profité de la mort de leur souverain, pour proclamer leur indépendance et fonder un nouveau royaume. Une autre cause, et l'une des principales, serait la polygamie des rois. Aux différentes reines principales *bagoli*, le roi, fréquemment, attribue des territoires où elles résident; elles y tiennent une cour *ikuru*, et elles les gouvernent. Si bien que ces principautés sont désignées par le titre même de la reine dont elles relèvent. Ainsi dans chaque royaume, on trouvera la cour de la première reine *w' ihanga*, puis celle de la deuxième *w' ithojo*, souvent aussi celle de la reine chargée du culte des ancêtres; chez les *Basumbwa* elle est nommée *Sikene*, chez le *Birwana* elle porte le titre de *wa kigabiro*, ou *wa mu kasalo*.

Enfin, autre cause de morcellement des royaumes. Les titulaires eux-mêmes, pour se libérer de lourdes dettes, pour d'autres motifs

encore, ont cédé une portion de leur territoire, à l'un de leurs vassaux: *mutemibwa*, ou chez le Basumbwa: *mwami mwami we mpozia*. Ces *batemibwa*, souvent devinrent plus puissants que leur suzerain, ils secouèrent le joug de leur vassalité et se déclarèrent indépendants.

764. Pour avoir ignoré les us et coutumes des indigènes, et surtout leur droit, leur législation propre, l'autorité européenne, il y a de cela quelque vingt ans, a favorisé, accentué même ce morcellement. L'administration avait ses bonnes raisons, sans doute; néanmoins, l'indigène en fut blessé dans ses sentiments patriotiques. Il tient à la volonté du plus fort, ne pouvant faire autrement; dans son for intérieur, il garde sa manière de voir, et regrette le passé.

2. Le village: *Limbuda* — Le home: *Kaya*.

765. La notion de village éveille chez nous l'idée d'une agglomération plus ou moins considérable de maisons. L'indigène la traduit par cette expression: *limbuda*. Mais un village ainsi conçu et réalisé, n'existe plus guère, dans tout la Banyamwezi, qu'à l'état de souvenir. Jadis, surtout dans le cours du dernier siècle, afin de pouvoir résister aux pillards et aux chasseurs d'esclaves, les indigènes groupaient ainsi leurs habitations. Depuis que les nations européennes, en se partageant l'Afrique, ont rétabli l'ordre et la sécurité, les indigènes ont tendance à revenir aux usages anciens: chacun aime à s'établir au centre de ses cultures. Actuellement, rares sont les villages comprenant plus de 10 familles. Cette tendance à l'isolement est-elle à regretter? N'est-elle pas favorable à l'hygiène physique et morale?

766. Le type primitif de la maison des Birwana semble avoir été l'*itembe*, bâtisse dont les murs sont en torchis, et le toit fait d'une terrasse en argile. Les peuplades habitant vers l'Ouest ont toujours habité des huttes en herbes: *numba ya bwime*, *msonge*. Les villages sont enclos d'une haie d'euphorbes: *mnala*, ou de ficus: *mrumba*. Dans l'intérieur même des villages, souvent on plantait des ficus, fournissant de l'ombre aux heures chaudes du midi.

La construction en forme d'*itembe* favorisait la sécurité. Les agglomérations formaient généralement de vastes carrés, à l'intérieur desquels donnaient accès une ou deux ouvertures: *lusonzo*. La terre protégeant toitures et murailles, le danger du feu était écarté. Les fleches enflammées décochées de l'extérieur par un ennemi n'étaient point à redouter, comme c'est le cas pour les huttes en paille des pays de l'Ouest.

Le parc des bestiaux est formé par les constructions elles-mêmes: la vaste cour intérieure en tient lieu; ainsi les troupeaux sont à l'abri de l'atteinte des fauves ou de l'attaque des voleurs et des brigands. Assurément, dans ces conditions, la propreté laisse fort à désirer; mais le Mwirwana ou le musukuma faisant de l'élevage et vivant de son troupeau, n'a cure d'un tel détail. Puis quand, à la suite des années, l'*itembe* risque d'être submergé par le fumier des animaux; quand, suivant le mot du crû, il en est pourri *lyabolire*, on transporte simplement ailleurs le logis; ainsi l'on s'est épargné la peine du nettoyage journalier ou annuel; et

de plus, on a la satisfaction de changer son horizon et d'inaugurer une nouvelle demeure.

Durant la saison sèche *kipwa*, on peut entrer sans trop d'inconvénients en de tels intérieurs; mais vienne la saison des grandes pluies *kidiku*, si l'on s'y risque, on sera en péril de s'embourber jusqu'aux chevilles dans un cloaque formé de tous les fumiers du logis, délayés par l'eau du ciel.

L'*itembe* se prêtant facilement à la division en multiples compartiments, s'il est construit comme il convient, offre néanmoins une demeure agréable, voire même confortable, du moins pour l'indigène. Toutefois, à l'époque présente, la hutte en paille se rencontre plus fréquemment que l'*itembe*. Mais étant de moindres dimensions et étant plus exposée aux incendies, elle se prête moins bien à l'élevage.

767. Pour nous faire une idée plus nette de l'habitation des Banyamwezi, allons assister à la fondation d'un nouveau village, ou plus simplement à la construction d'une nouvelle maison: *kuzenga lupya*, ou *bubala*.

Bâtir une maison est une affaire importante! Donc, tout d'abord il faut prendre l'avis du *mfumu*; il importe de savoir si les ancêtres n'objectent rien à l'emplacement choisi, si l'on peut compter sur leur protection.

Pour cette consultation du devin *kulola mzenzo*, on choisit l'un ou l'autre des oracles dont nous avons déjà parlé: „*bufumu kasanda*, *bwa mhe bwa nhalabiro bwa nyamizi*l. Le *mfumu* indique généralement la direction où l'on cherchera le nouvel emplacement; ou bien il se contente d'approuver ou de désapprouver l'endroit qu'on lui indique. Si, par exemple, le *kasanda* se dirige vers le Nord, c'est signe qu'il faut chercher de ce côté. Si les petits jetons *nhonge* s'arrêtent dans une direction, c'est de ce côté qu'on bâtera. Dans le *bufumu bwa nhalabiro* et dans le *bwa nyiriri*, la direction du regard du consultant, quand s'arrête la roulette sur la quelle le fit asseoir, puis pivoter le devin, indique la bonne direction où chercher l'emplacement de la nouvelle demeure. De telles solutions simplistes dévoilent la supercherie du devin autant que la naïveté de son client.

Cela fait, le *mfumu* avertit sa dupe, que la nuit suivante, à minuit *busiku hagati*, il viendra le prendre en sa demeure: en-

semble ils iront explorer les lieux *kigulu*, c'est-à-dire les termitières. On les recherche de préférence, car la terre en est plus fertile, et de plus elle fournit, à proximité, le mortier pour la bâtisse. Dans cet examen, il importe surtout de se rendre compte de la température, du courant d'air émanant des cheminées de la termitière *kigulu*. S'il est chaud, l'endroit serait désagréable, malsain. S'il est frais (et c'est ordinairement le cas à l'heure de minuit), on est certain que l'endroit est salubre ; il est favorable, on peut bâtir.

768. L'emplacement ainsi fixé, on commencera à le débroussailler *kusesa*, *kuzengula ha lupya*, puis le *mfumu* y met son *lukago*. Après cette cérémonie, on élève pour les ancêtres un nouveau logis: *kigabiro*; à eux l'honneur de déménager les premiers. Si on venait à déménager sans eux, les laissant dans la demeure abandonnée: *mw'itongo*, ils s'en montreraient vexés et se vengeraient.

Qu'on ait le bonheur de rencontrer sur le nouvel emplacement, un python *isato*, où une bergeronnette *katyentye*: bon augure! Mais que l'oiseau dénommé *ikerekere* fasse entendre son cri, qu'un serpent cracheur *iswira* apparaisse: mauvais présage! Il faut renoncer à bâtir là et chercher ailleurs.

Souvent, une parole insignifiante du devin suffit pour décider un naïf, à abandonner non seulement le simple projet de bâtir, mais encore une belle et bonne demeure complètement terminée.

769. Les ancêtres une fois installés dans leur nouveau *kigabiro*, ou peut se mettre à travailler pour soi: mais le Fils de la lune n'est jamais pressé, il bâtit donc sans précipitation. Il n'est pas rare de le voir mettre une grosse année à se bâtir une hutte minuscule! La bâtisse de sa maison ne lui ferait pas manquer une seule réunion d'amis autour des cruches de bière.

770. Du reste, chacun étant son architecte et son entrepreneur, et chacun cumulant les fonctions de maçon, charpentier, menuisier, couvreur, nul n'est en peine. D'ailleurs, parents, amis et voisins offrent au bâtisseur leur concours plus ou moins intéressé. Les instruments nécessaires sur le chantier ou dans les forêts se trouvent en toutes les mains: la pioche, la cognée et le couteau: ni plus ni moins: ils suffisent!

771. La première opération consiste à se rendre dans la forêt pour y couper les bois nécessaires: longue et laborieuse besogne en des régions pauvres en bois de construction, surtout quand la forêt se trouve à plusieurs lieues de distance. — L'indigène, pour bâtir, n'emploie pas les bois à l'aveugle! La plupart des essences sont inutilisables, parce que pourrissant trop vite *kubola*, ou rongées par les vers *kubungwa*, ou dévorées par les termites. Faute de cette expérience des bois indigènes, de nombreuses constructions élevées par des Européens nouveaux venus furent ruinées en peu de temps. — La première qualité exigée des bois à utiliser, c'est la résistance à ces divers ennemis. Cela étant acquis, dès lors qu'un bois atteint la grosseur et la longueur voulues, il est admis... et peu importe s'il est droit ou tortu. En fait d'esthétique et de régularité, le Munyamwezi est fort peu exigeant. Les bois étant trouvés et coupés, sur ses épaules le bâtisseur les a transportés à pied d'œuvre.

772. Aussi bien faudra-t-il assembler ces bois et les fixer. La forêt y pourvoira! Divers arbres et arbustes: le *mtundu*, le *muba*, le *mubumbu*, le *myenze*, le *myombo*, fournissent, avec leurs écorces, d'excellentes lanières: „*ngoye*,“ capables de remplacer clous et boulons inconnus d'ailleurs et introuvables jadis. Pour préparer ces liens *kukwamya ngoye*, l'ouvrier coupe des branches minces et longues, et les dénude de leur écorce. A la fin de son travail, il roule en grosses pelotes ces lanières *kugonda shigata*, les rapporte au logis et les met en réserve pour les utiliser à temps voulu. Ces liens peuvent ainsi attendre durant des années leur emploi. Il suffira avant d'en faire usage, de les immerger dans l'eau pendant quelques instants *kwombeka*. Les liens destinés à lier la paille des toitures, sont taillés plus finement, avec un soin particulier.

La toiture exigera de la paille. On trouve dans les plaines une sorte de chaume atteignant jusqu' à 2^m; il est abondant, et il appartient à qui le coupe et l'emporte. Le bâtisseur accomplit ce travail, et entasse les bottes d'herbes proche la future maison.

Les bois avec leurs liens, puis la paille étant assemblés, la terre enfin requise pour la bâtisse se trouvant sur place, on peut commencer. Nous allons essayer de décrire ce travail: la terminologie employée pour indiquer ses diverses parties est identique dans tous les pays birwana.

773. Veut-on bâtir une hutte ronde *numba ya bwime*, (littéralement: maison qui se tient debout), on suivra cette méthode.

Au centre de l'emplacement, on plante un pieu, au bas duquel on fixe une lanière d'écorce de la longueur du rayon de la hutte, soit 2^m ou 3^m. L'un des artistes s'attache à la cheville du pied l'autre bout de la corde; il a trouvé le compas au moyen duquel sera tracé un cercle parfait *kupera*, le pieu formant une branche du compas, et le talon de l'opérateur formant l'extrémité de l'autre: ainsi est dessiné le pourtour de la maison. S'il était question de tirer une ligne droite, ou de former un angle régulier, le fils de la Lune aurait moins de succès!

Avec une pioche, ou même un simple rondin taillé en forme de bêche *mlo*, on creuse une fondation: fossé d'environ 30^{cm} de profondeur sur 20 de largeur. La fonction de cette fondation consiste à maintenir en place, en y rejetant la terre, les billes de bois formant le clayonnage extérieur de la hutte: *makindasi* ou *mayengo*: ce sera le soi disant mur. Dans cette fosse, on étend des branches d'euphorbes *minala*, elles préservent les pieux en éloignant les termites. Souvent on y dépose également des remèdes magiques protecteurs de la hutte. Puis on dresse dans cette fosse les pieux préparés à une longueur d'environ 2^m 50 et venus des essences suivantes, imputrescibles et inattaquables aux vers *mashibungi* et aux termites:

1. Mubanga. 2. Mlugala. 3. Mkulungu. 4. Mlandala. 5. Muninga.
6. Mkamu. 7. Mtungulu. 8. Mgongwa. 9. Mkelenge. 10. Mzima.
11. Mgembe. 12. Muba. 13. Mtumbulu. 14. Mpagolo. 15. Mugishe.
16. Mlama. 17. Msongati. 18. Mhundu. 19. Mugwegwe. 20. Merambasa.

Les pieux du clayonnage étant dressés dans le fondement, on les y fixe en le comblant de la terre extraite de la fosse; et on piétine vigoureusement cette terre *kufulira na kusindagira*. Ces pieux sont ensuite solidement réunis au moyen de trois longs cerceaux combinés, formés chacun de baguettes longues, fines et flexibles liées en un faisceau de 4 à 5^{cm} de diamètre égalant en longueur la circonférence de la maison, moins la largeur de la porte. Le premier cerceau est d'abord fixé à la hauteur de poitrine d'un homme *kutung' igito lya kikuba*. Puis, on place le deuxième, au ras du sol *igito lya mu siriri*. Enfin, le troisième, considérablement plus solide que les deux autres, est fixé au sommet

des pieux *kutung' itungwa lya banamhala*, c'est le cerceau des vieux, sur lequel s'appuiera la charpente du toit. Pour mener à bonne fin cette triple opération, il fallut utiliser abondamment les liens d'écorce.

Cela fait, pour rendre la hutte habitable, il suffira d'enduire d'argile les parois intérieure et extérieure de la *muraille* formée par les pieux. Ce travail sera exécuté quand la maison sera abritée de son toit. Au point où nous sommes rendus de notre bâtisse, il nous reste à voir confectionner ce toit. Assistons à sa pose.

774. La charpente d'une toiture de hutte ronde reproduit assez bien l'aspect des tiges d'un parapluie. Ce chapeau est placé à même sur le clayonnage, souvent sans nul autre soutien. En guise de chevrons, on emploie des perches longues de 3 à 5^m. Tout d'abord, parmi elles, on en choisit 4 paires des plus solides. On les accouple et ligotte ainsi 2 à 2. Puis, on étend sur le sol, gros bout contre gros bout, ces double-perches; on les réunit au moyen d'un fort rondin très flexible, lié contre les extrémités attenantes. Cela fait, deux hommes saisissent les double-perches par leur milieu, et font effort pour les ramener, et les replier l'une vers l'autre. Le rondin médian cède, plie sans se rompre, et on transforme la ligne droite affectée d'abord par les deux double-perches, en une ligne angulaire dont le rondin recourbé forme le sommet. On arrête l'opération quand les deux extrémités des côtés de l'angle forment une ouverture d'angle légèrement supérieure au diamètre de la hutte. A ce point, on immobilise les perches en cette figure obtenue, au moyen d'une traverse fortement liée de part et d'autre. Ainsi on a ouvré une 1^{re} ferme. La seconde étant faite suivant le même procédé, on prend ces deux fermes, on les place sur le clayonnage, perpendiculairement l'une à l'autre. Les deux rondins recourbés du sommet se croisant, on les lie fortement entre eux, puis on maintient les fermes en leur écartement, au moyen de faisceaux concentriques formés de baguettes flexibles *kutunga madandalya*, — en même temps on les a fixés par le bas aux pieux du clayonnage. Cela fait, la grosse charpente est terminée. On la complète en multipliant ces cerceaux, les uns s'étageant à l'intérieur, les autres leur correspondant à l'extérieur et leur étant fortement reliée par des lanières *kutunga magito*. Pour empêcher le glissement des cerceaux vers le bas, on prend la précaution de relier les inférieurs aux supérieurs *kutunga*

mkono. Le faisceau inférieur bordant la charpente est plus gros et plus fort que les autres, c'est l' *itungwa ya banamhala*.

Toute la charpente étant solidement amarrée, on coupe à longueur régulière les bouts inférieurs des chevrons, les laissant déborder de quelques décimètres pour former un avant-toit protecteur.

775. Reste maintenant à faire la couverture de la hutte. Elle se compose de chaume, et ce chaume est non pas placé simplement, mais „cousu“, dit l'indigène. On commence, naturellement, à placer la bordure ou rangée inférieure *kubimba lita minzi* ou : *igere lya minzi*; c'est faire la gouttière. L'herbe est donc attachée et comme cousue aux cerceaux, poignée par poignée, le gros bout vers le bas. Un petit bois effilé tient lieu d'aiguille. Parfois on prépare l'herbe par terre; on en fait une sorte de natte grossière très épaisse, maintenue par une simple couture; puis on „coud“ cette natte sur le toit. C'est plus expéditif, mais moins solide; car l'herbe de ces nattes est *mashigenzere* moins serrée, donc plus perméable à l'eau.

776. Souvent, ces huttes en paille sont munies d'une double cloison, ou double clayonnage circulaire, formant autour de l'appartement central, un couloir circulaire de 1^m 50 à 2^m de large: *ilumbo*. Une partie de l' *ilumbo* sert de grenier, une autre partie tient lieu de salon de réception pendant le jour et de dortoir pour les enfants grandelets pendant la nuit. La hutte munie de l' *ilumbo*, prolonge vers le sol sa toiture, et le *mur* de la cloison extérieure n'atteint guère qu' à 1^m 50 de hauteur. De telles huttes sont plus solides, reposant sur deux murs circulaires; elles sont naturellement plus à l'abri des variations de la température, et plus agréables.

La hutte sans couloir est appelée *igubule* ou *mgereka*, parfois aussi *ya bungondi* ou *msonge*, dénomination convenant à toute hutte ronde.

777. Dans l'intérieur de la hutte, sous le chapeau du toit, on aménage une sorte d'étage *kano*, au moyen de fortes perches reposant sur les pieux du clayonnage. Sur ces perches formant plafond, on étend généralement une petite couche d'argile. Cet étage sert de débarras, puis en cas d'incendie allumé dans l'herbe du toit, il empêche le feu de se propager trop rapidement dans le rez de chaussée; ainsi les habitants peuvent sauver leur vie et une partie de leur avoir.

Devant la hutte parfois, à l'arrière toujours, on se ménage une cour clôturée de roseaux, ou de tiges de sorgho, ou de branchages. Cette cour *luba* sert aux travaux du ménage; celle de l'arrière est interdite aux visiteurs.

778. Nous savons maintenant comment on bâtit une hutte ronde; il nous reste à voir construire un *itembe*; la méthode n'est plus la même.

Rappelons d'abord que l' *itembe* est une habitation rectangulaire, qu'il exige une solide charpente, capable d'en supporter le toit formé d'une lourde terrasse en argile.

Les parois (murs) extérieures se composent de billes de bois juxtaposées, comme celles de la hutte ronde, mais plus fortes. Parmi ces pieux, on interpose de distance en distance des billes se terminant par une fourche *hingi*, et destinées à supporter et maintenir en place les coueurs *mgamba*, sur lesquels reposeront les chevrons: *mahapa*. Pour calculer les intervalles à laisser entre les *hingi*, on dispose d'abord parallèlement sur le sol, les billes *kutambika migamba*; à leur tête on dépose les coueurs et l'on voit où doivent intervenir les fourches porteuses *kusimbira hingi*. Cela fait, on plante billes simples et billes fourchues dans l'ordre préalablement établi. Une fois la paroi dressée sur tout le pourtour, on dépose les coueurs *migamba* sur leurs fourches. Sur la ligne médiane de la maison, dans le sens de sa longueur, on dresse d'autres poutres fourchues, plus longues que celles des parois: elles porteront la poutre faîtière. Celle-ci forme avec les coueurs des parois un double parallélogramme. Perpendiculairement à cette triple ligne de coueurs, on place, aussi rapprochées que possible, des poutrelles *mahapa*, elles formeront comme le plafond de l'appartement. On a soin de les faire déborder la cloison extérieure, en saillie de 40 cm: ce sera l'avant-toit *lwebe*, protégeant le mur contre les pluies. Sur les poutrelles du plafond on étend une couche de roseaux *madete*, ou de branchettes *mabukayage* ou *mabukangala*.

Murs et charpente sont finis: sur la couche de roseaux placés sur le toit, pour empêcher la terre de filtrer, on épand une légère couche d'herbes *kwanza maswa*. Enfin, sur le tout on entasse l'argile de la terrasse *kusesera*, sur une épaisseur de 20 à 30 cm. Souvent, on mélange à cette terre, pour la rendre plus imperméable,

de la bouse récente de vache *matembe*. De cette pratique viendrait peut-être le nom d' *itembe*, donné à la maison.

779. Détail typique: dans les trous creusés pour dresser les colonnes devant supporter la poutre faîtière, on ne doit pas omettre avant de les refermer, de déposer de la bouse de vache: *matembe*, des crottes de chèvres *mafi ga mbuli*, des remèdes magiques de diverses couleurs *bugota*, enfin différentes graines; sorgho et maïs *busiga* et *mdege*, puis arachides *nhalanga*, et noix de terre *mapande*. Grâce à tout cela réuni, la prospérité, le parfait bonheur de la maison est assuré.

780. Pour l'*itembe* comme pour la hutte ronde, les travaux de charpente sont finis. Il reste cependant à faire une certaine besogne de maçonnerie: le crépissage. Aux hommes est confié le soin de pétrir le mortier dans quelque termitière voisine. Mais les femmes ont la spécialité d'employer ce mortier. Il leur appartient de crépir les cloisons *kukanda hande*, d'égaleriser et de revêtir d'argile le parquet: c'est le dallage *kusiliba ha' si*. Comme le maître de céans eut recours, pour bâtir, à des bras amis, de même la dame du logis reçoit l'aide de ses amies et voisines.

A la femme encore est réservée la construction du foyer *kubumba mafiga*: elle y trouvera l'une de ses graves occupations. Elle a donc choisi trois pierres plus ou moins en forme pyramidale: elle les place en triangle et le travail est terminé. Faute de pierres elle a pétri trois blocs d'argile: le feu les solidifiera.

A notre maison manque la porte *ligi*; elle est nécessaire, si l'on veut s'épargner la visite des fauves. L'homme exécute ce travail; il est vite enlevé. Sur un cadre grossier fait de branches, il tresse des roseaux ou des tiges de sorgho. Si les regards indiscrets des passants lui sont un ennui, il enduit d'argile ces roseaux; et tout est réglé. Le soir, il appliquera sa porte sur l'ouverture servant de passage, et il sera chez lui! Une porte faite de planches *ilimba* coûterait trop de travail et d'argent!

Nota: En dehors des huttes rondes et des *itembe*, il existe des huttes rectangulaires avec toit de paille et pignons *mabanda*; ce modèle fut importé de la côte.

781. Notre maison est maintenant terminée: il ne reste plus qu'à l'inaugurer et à s'y installer! C'est ce qui nous reste à dire.

Si le propriétaire n'est pas trop miséreux, et si son habitation est considérable, il prépare une bière abondante; tous ceux qui ont concouru à la bâtisse, de leurs bras, voire même seulement de leurs conseils, sont invités; les cruches sont vidées avec entrain, la reconnaissance pour les services rendus est exprimée de la belle et bonne manière.

Parmi les invités de cette fête, on n'a pas oublié le *mfumu*: sa présence est nécessaire, pour éloigner de la nouvelle maison tous maléfices possibles, puis il doit procéder à la cérémonie du feu et du *kushikirija numba*, afin d'attirer la bénédiction des ancêtres.

782. Telle que nous la trouvons le jour de son inauguration, la maison se présente avec ses quatre murs tout nus. Le lecteur aimera sans doute la voir aménagée et peuplée de ses hôtes. Essayons de le satisfaire!

Assurément, l'indigène n'a cure de posséder une maison d'aspect luxueux, son amour propre est placé ailleurs. Cependant, même dans la demeure la plus pauvre, il aime être installé convenablement et selon ses besoins.

Au moyen de cloisons *kutin' isenge*, il divisera son logis en compartiments divers, au fur et à mesure du besoin, soit pour loger ses enfants devenus grands, soit pour séparer des humains, veaux, chèvres et poules, bien que la compagnie de ces animaux ne soit pas faite pour lui déplaire: la hutte est pour eux comme pour lui! Il est à noter que certaines familles possèdent des huttes séparées pour leurs bestiaux: signe d'une civilisation déjà en progrès!

La hutte est avant tout et presque exclusivement un dortoir pour la nuit; car le reste du temps l'indigène y séjourne peu. Elle est donc aménagée en conséquence. Puisque telle doit être la hutte, un abri nocturne contre le froid, la pluie, les fauves, voire même les brigands, peu importe son architecture.

Durant la nuit, pas n'est besoin de fenêtres: l'architecte n'en n'a point prévues. L'air en sera d'ailleurs toujours respirable: les fentes et fissures dans les cloisons, restent innombrables, par où il pénètre, parfois en excès; si bien que la nuit, pour en tempérer la froidure, surtout quand les couvertures consistent en une cotonnade usagée, il est nécessaire d'entretenir le feu du foyer. Et la fumée, demanderez-vous? par où s'échappe-t-elle? On ne parle pas de cheminée dans la bâtisse! Rien de plus simple: la fumée se fraie passage par

toutes, les petites ouvertures de la cloison, elle filtre à travers la paille du toit. Mais les yeux dans cette fumée, objecterez-vous? Ceux de l'Européen en pleureront; mais ceux de l'indigène y sont habitués dès l'enfance; et puis, quand on dort, ils sont fermés; et puis encore, quand on est du pays, on s'assied par terre, on dort sur terre, et la fumée flotte toujours à une certaine hauteur du sol.

783. Certaines maîtresses de maison, d'une esthétique moins rudimentaire, aiment à embellir leur domaine. Avec les cendres de certains bois *mkuni* ou *limkanze*, elles obtiennent un badigeon aussi blanc que le lait de chaux. En laissant macérer quelques plants de digitale *ilendi lya ha' si* dans l'eau où sont délayées les cendres, on rend la préparation parfaitement adhérente. Si la couleur préparée ne suffit pas pour blanchir toute la maison, on se contente de tracer sur le pourtour des murs, sans souci de la symétrie, des bandes blanches. La beauté du logis doit bien y gagner aux yeux du primitif. Des artistes en germe ont même essayé de dessiner sur les murs des figures d'hommes, des scènes d'animaux.

Dans une maison bien installée, se trouvent nettement séparés les compartiments suivants: 1° l' *ilumbo*, ou couloir circulaire, 2° l' *igalagalo* ou pièce principale, 3° *ku mbele* ou chambre à coucher du maître du logis.

D'ordinaire, des constructions séparées servent, dans les villages, l'une de dortoir pour les garçons *ibanza*, la deuxième de dortoir pour les filles *ndalo* ou *mazi*; la troisième, de hangar ouvert de tous côtés servant d'abri pour le travail ou les causeries: *itanda*.

784. La question de l'ameublement intéresse l'indigène plus que la hutte elle-même, dont la construction est moins dispendieuse que tout le reste. Il existe des huttes où manque pour ainsi dire tout ce qui est requis à l'existence du ménage. Mais elles font exception. Ainsi, en général, l'installation d'un jeune couple est fort primitive. Le jeune homme, à son entrée en ménage a reçu tout juste: un habit, une cognée et une pioche. La jeune épouse, en dehors de menus cadeaux reçus de ses amies, quelques poteries, n'apporte rien autre que ses deux mains, avec sa bonne volonté. S'ils veulent émerger de ce dénuement, posséder quelque richesse *kwisabira nsabo*, en d'autres termes, posséder les objets strictement indispensables, les jeunes mariés doivent se mettre à l'œuvre;

de leurs bras sortira leur prospérité! Inutile d'escompter les héritages. Les oncles vieux garçons et riches, ne sont pas connus; et il serait périlleux de se fier à l'héritage des parents: ils laisseront peu de biens, avec beaucoup d'héritiers. Mais en attendant, il faut vivre; donc il faut besogner. La première besogne consiste à fabriquer son ameublement.

785. Le lit *bulili* sollicite d'abord l'attention du jeune époux. S'il n'a point d'argent pour en faire l'achat (cas très général), ni d'amis pour lui en faire cadeau (cas fort rare), il doit le fabriquer de ses mains. Du reste, en ceci rien de compliqué, et s'il n'est pas trop endormi, il aura vite enlevé ce travail. Il existe plusieurs modèles de lits indigènes.

Le premier modèle *bulili bwa ndili* ou *igingi*, consiste en un simple cadre, formé de quatre bois nature, et reposant sur quatre pieds: sur le cadre est tendue une peau de vache. A défaut de cette peau, on adopte un autre modèle; la forêt fournit le matériel tout entier: on y cherche de ces lanières d'écorce, déjà utilisées dans la bâtisse; on les tend sur le cadre en les entrelaçant, les unes courant dans le sens de la longueur, les autres dans le sens de la largeur: *kutanda ngoye*. Ainsi est fabriqué le lit dénommé: *kitanda* mot dérivé du verbe *kutanda*. Le grand désavantage de ce *kitanda* c'est qu'il devient rapidement le repaire de vermines diverses, dont les plus voraces sont les pumaises: „*makunguni*“, et les plus redoutées; les tiques dont la trompe véhicule le microbe de la fièvre récurrente, plaie de la quasi totalité des maisons indigènes.

Un autre modèle de lit est le *bulili bw' ibarja*. Il consiste simplement en une maçonnerie en terre argileuse, haute de 30 à 40 cm. de longueur et largeur convenables.

Parfois, sur le cadre muni de lanières, l'artiste étend une couche d'argile. Le lit y gagne en chaleur, sinon en confort.

Autre modèle: le *bulili bwa' kusimbira*; il est composé de chevrons gros comme le bras, liés ensemble comme un radeau, et placés sur 4 ou 6 pieds fixés en terre. Si les bois sont placés dans le sens de la longueur, le lit se nomme *magoho*; si dans le sens de la largeur, il a le nom: *mabukangala*. Ce matelas manque totalement de moelleux; du moins a-t-il l'avantage d'être facilement transportable et exposé au soleil, la vermine en est de

la sorte expulsée. Certains rendent leur radeau moins crucifiant, en le revêtant d'une couche d'herbe *maswa*.

Enfin, le dernier système de couchage, le plus simple, est fourni par la mère commune des humains: la terre. Ceux qui l'adoptent, la revêtent également d'une litière en herbe.

786. L'oreiller n'est pas un luxe inconnue, c'est le *msago*; mais tous n'en n'éprouvent pas le besoin. Ceux qui en font usage utilisent en guise d'oreiller soit un tronçon de bois, soit le fruit du saucissonnier *msanhwa*, soit même une pierre polie.

Qui n'a point de lit, n'en n'est pas embarrassé pour autant; il s'étend à côté du foyer, sur une peau *idili*, ou sur une écorce d'arbre soit brute *igula*, soit assouplie par un martelage au maillet *ibangwa*. — Les *mabangwa*, les *madili* et les *shilago*, nattes, font office de matelas.

On le voit, les lits, quant à leurs formes, sont assez variés; mais quant à leur confort, ils ne le sont guère et se valent. Nous nous en accommoderions difficilement!

Très généralement, la Couverture n'est autre que l'étoffe portée durant le jour. Néanmoins quand les récoltes ont réussi, permettant la vente des denrées, les fortunés s'offrent le luxe d'une couverture de coton. Doit-on, pour la nuit, héberger un hôte, on lui offre en guise de couchette, soit une peau de vache, soit une natte tenue en réserve. Puis, il se couvre comme tout le monde, de ce qu'il porte.

787. Le Fils de la Lune si éprouve aucun besoin d'une table aussi sa langue ne possède même pas l'expression qui désignerait ce meuble.

Par contre une chaise, ou pour dire plus juste un tabouret *isumbi*, est chose indispensable à qui se respecte. A la rigueur, les membres de la famille se passeraient de ce luxe; mais on se fait un point d'honneur de pouvoir présenter un siège à son hôte. A son défaut, on lui offrira du moins un bloc de bois *igogo* ou une peau.

Le tabouret en question l'*isumbi* est taillé à même dans un tronc d'arbre; parfois il est bien travaillé; c'est un siège commode, si la séance n'est point prolongée; mais si elle dure, on éprouve de la gêne, le siège étant dépourvu de dossier.

Il existe deux sortes de ces sièges, l'*isumbi ly nhebe*, en est la première. La meilleure représentation qu'on puisse s'en faire, si on n'a pas vu ce meuble, est celle de deux chapeaux chinois, dont les sommets opposés l'un à l'autre, sont réunis par un petit fût de colonne de douze à 20^{cm} de long. Le meuble offre donc, au choix, un double siège: l'un des chapeaux sert d'assise sur le sol, pendant que l'autre est occupé par le visiteur. La seconde sorte, est l'*isumbi ly kitingu*, même style; mais un seul chapeau chinois reposant sur trois ou quatre pieds, le tout taillé également dans un bloc de bois.

En suivant le même procédé que pour l'*isumbi*, notre indigène se fabrique un autre meuble *idunda*, dont la plate forme supérieure est creusée en forme concave, on le nommerait table, s'il n'était préférable de l'appeler: *plat*, en raison de son usage, puisqu'il est employé pour présenter la viande, quand ce luxe existe.

788. Pour cultiver ses champs, l'indigène possède en fait d'instruments aratoires sa cognée et sa pioche. La cognée sert à débroussailler, la pioche à labourer.

Quand la terre est préparée, la ménagère lui confie les semences. Elle les apporte sur le terrain dans un récipient quelconque, ou dans une petite corbeille à cet usage *ibibiro*.

Pour faire la récolte, on se munit de récipient divers, ayant chacun leur nom propre. L'*itiniro* sert à rentrer le sorgho; le *kihungi* est employé pour les noix de terre: *mapande*.

Pour conserver les guains, on utilise divers récipients de contenance variable. C'est d'abord l'*ilindo*, sorte de baril fait d'écorce d'arbres, avec couvercle mobile. C'est encore l'*ifuma*, grande pièce de vannerie montée avec de l'herbe. Puis vient l'*igugu*, corbeille tressée d'écorce, avec son couvercle. Enfin, vient le *kidoma*, immense panier fait de branchettes flexibles comme l'osier, vrai silo, contenant jusqu'à 3^m cubes, et plus.

Tels sont les greniers et celliers de notre indigène.

789. En inspectant une maison bien tenue, nous y trouverons divers autres objets. D'abord, ce sont divers outils. Outre la cognée: *ibasa*, et la pioche: *igembe*, voici de plus: l'herminette: *mbizo*, le coutelas: *hengo*, la faucille: *imwejo*. Ajoutez: le couteau de poche ou de cuisine: *lushu*, le rasoir de famille: *lugembe*, même

des alènes: *lugera* pour la couture des peaux. Les spécialistes possèdent les instruments de leur métier: il en sera parlé ailleurs.

Parmi les vases, outre les calebasses: *mikungu* utilisées pour emporter la provision d'eau pour les voyages, et toujours prêtes, nous mentionnons, pour mémoire, les vases sacrés dont il fut traité: *mafinga*, *ngabiro*, *maholero*, *makongolo*.

Voici les armes du maître de céans, suspendues à leur place: l'arc: *buta*; deux crochets spéciaux: *kisungu* le supportent; le carquois: *ikumbo* pend à côté, muni de flèches de divers modèles: *masonga*, *shisenge*, *migeto*, *shitulo*. Enfin, la lance est là dressée et fixée à la cloison: *ichimu*.

790. Mention est due à un objet fort prisé de l'indigène: le damier indigène: *ipango*. Ce damier consiste en une planche longue de 50^{cm}, sur 20 à 25 de large et 4 ou 5 d'épaisseur. Elle est souvent travaillée avec un certain art, et elle repose sur un large pied. Quatre rangées parallèles de cavités circulaires reçoivent des jetous: graines d'arbres, ou cailloux bien lisses. L'*ipango* passionne le Fils de la Lune: il y passe des heures, le jour entier.

Chaque village possède son tambour; la danse est une passion du Munyamwezi, le tambour à lui seul constitue tout l'orchestre. D'autre part, cet instrument convoque aux travaux en commun, aux chasses communes, il donne l'alerte dans les dangers et malheurs.

Enfin, l'usage du tabac exige ses... outils. Nombreux sont les priseurs. Le tabac desséché est réduit en poudre dans un petit mortier: *katuli*; il est conservé dans la tabatière: *mfuko*. Parmi les plus fervents de la pipe: *iseke*, comptent les vieilles grand'mères.

3. Vie familiale des *Banyamwezi*.

791. Sur cette matière, de nombreuses opinions parfaitement opposées, pourraient être formulées et défendues avec un égal succès. Qu'il nous soit permis d'exposer la nôtre. Maint lecteur, prévenu par les récits de voyages africains, sera peut-être tenté de la rejeter a priori. Nous le prions donc et tout d'abord de ne pas confondre le Munyamwezi dont nous parlons avec d'autres peuples dont nous ne parlons pas... puis de vouloir le suivre dans son milieu, de l'y étudier et juger tel qu'il est avec ses us, coutumes et religion, et sans comparaison avec d'autres peuples africains ou européens. La connaissance plus approfondie résultant de notre étude rendra la critique prudente et modérée.

792. Le Munyamwezi n'est point un sauvage sans mœurs et sans lois; moins encore un être mi-homme mi-singe en voie de développement, à peine parvenu aux confins de ce qui constitue l'homme! Il n'est pas davantage cet heureux primitif déjà en possession de la félicité proposée comme fin dernière à tout être raisonnable et comme étant le but de son activité physique, intellectuelle et morale.

793. Le Munyamwezi manque à peu près de tout le confort et bien être réalisés par la science et la technique moderne, mais il n'en n'éprouve aucun besoin! Dans son état primitif il est aussi heureux que le civilisé dans son abondance.

Le climat et la nature ont exercé sur sa vie et ses mœurs (ainsi en est-il de chaque peuple) une influence profonde, irrésistible: il en est devenu comme l'esclave!

En sa demeure primitive, l'indigène se protège contre les intempéries, tout comme le civilisé dans ses constructions confortables; il ne voit aucune nécessité de les améliorer!

Puis, la terre fournit au Fils de la Lune, sans grand effort de sa part, tout ce dont il a strictement besoin. Pourquoi se tourmenterait-il à modifier une situation, ne laissant rien à désirer, selon lui? — Bref, le Munyamwezi trouve son niveau social et son degré de civilisation fort suffisants. Son grand désir est donc de pouvoir s'y maintenir, et tout comme nos bons grand'pères, notre primitif à tête chenue vante son bon vieux temps et il le regrette. A-t-il tort sur toute la ligne?

Si la vie de l'indigène est extrêmement simplifiée, cependant rien d'important n'est abandonné au caprice, au hasard, tout au contraire ! En approfondissant ses mœurs et ses coutumes, on est bien surpris de constater que tout est déterminé, réglé jusque dans les moindres détails ; nous l'avons déjà constaté à propos du culte ; nous le constaterons encore, en étudiant le mariage, l'état, l'administration, la législation.

794. Dès maintenant, il nous semble utile de mentionner quelques détails qui mettront en lumière la situation sociale de l'homme et de la femme. Diverses scènes bibliques de la vie des familles patriarcales sous l'Ancien Testament pourraient nous aider à comprendre la famille de nos Banyamwezi.

Le chef de famille est un vrai patriarce ; il est l'âme de sa famille, il dirige tout, il est consulté dans toutes les affaires de quelque importance, il décide en dernière instance. Cependant, sans y être rigoureusement obligé, il ne néglige pas de prendre l'avis des autres membres de la famille. Il dispose pleinement et à son gré des biens de la famille ; il en est l'unique propriétaire. La maison et son ameublement, les troupes, les champs avec leur récolte lui appartiennent ; il en dispose.

Cependant, la mère de famille, les enfants même, possèdent en propre le fruit de leur travail particulier. Ainsi la femme dispose des poteries qu'elle a confectionnées. Elle garde la propriété des objets apportés par elle, en entrant en ménage... celle des cadeaux reçus de ses amies. Le fils et la fille, l'esclave même, au prix du travail de leurs mains, se procurent argent ou objets dont ils gardent la propriété. Ainsi des jeunes gens, en vue de leur mariage, cultivent, à leurs moments libres, des champs dont la récolte les aidera à fonder leur ménage. C'est le *kulaba*. Pour ensemencher ces cultures, les parents ou autres alliés fournissent les semences.

Au père de famille incombe le devoir de nourrir les membres de la famille, de fournir à chacun le vêtement, de les protéger tous selon son pouvoir. Il est d'ailleurs aidé par tous et selon leurs forces, surtout à l'époque des cultures. Pour protéger les siens, le primitif n'épargne rien ; il va jusqu'à exposer sa fortune. Si l'un des enfants ou parents est endetté, frappé d'une amende, sans pouvoir se libérer, toute la famille se solidarise et acquitte.

à sa place. Faut-il venger le meurtre d'un parent? devoir impérieux pour toute la famille; on ne recule devant aucun danger, pas même la mort.

A considérer l'union qui règne dans cette famille du primitif, plus d'une famille de civilisés trouverait à imiter... sans doute!

795. Les gros travaux sont en général le partage de l'homme; à la femme revient la cuisine et les travaux d'intérieur: elle est vraiment maîtresse de maison, la hutte est son royaume; elle le gouverne, elle y commande. Le mari n'intervient jamais tant que règne le bon ordre. Le sort de la négresse libre, même païenne, est bien moins défavorable que celui de la femme arabe musulmane. Si elle se trouve à un niveau inférieur à celui de la chrétienne, la raison n'en n'est pas dans sa qualité de femme et pour cela de subordonnée à un homme; mais en raison du paganisme des époux, dont la vraie charité est absente; le paganisme avilit le niveau moral de l'homme tout comme celui de la femme.

796. La femme jouit d'une grande indépendance et d'une large initiative en tout ce qui est de son ressort, et elle en a conscience! Aussi quand est lésé son droit, elle entend bien le défendre, et elle n'y manque point! En un tel cas, vouloir tarir le flot de ses objurgations serait aussi laborieux et aussi vain que de vouloir imposer silence à une fille d'Ève à peau blanche dont on a méconnu les privilèges.

797. A la maîtresse de maison revient de composer le menu des repas. Si les goûts du mari n'en sont pas satisfaits, libre à lui de manifester sa désapprobation par des coups! mais encore sera-t-il le premier à s'en repentir! En telle occurrence, madame peut fort bien disparaître, sans dire au revoir; elle se réfugiera dans sa famille et y attendra tranquillement la suite du roman. Cependant le monsieur est resté sans cuisinière; le menu en est devenu plus maigre; et la faim lui inspire des sentiments inconnus d'aménité. Devenu doux comme agnellet, il doit se résoudre à l'humiliation de faire des excuses à la fugitive et au beau père... parfois à déboursier une indemnité. Heureux si à la première démarche le mari réussit à faire réintégrer par la chère épouse le foyer conjugal!

798. La femme est libre de faire des visites ; elle peut également en recevoir et servir à ses hôtes un repas, même assaisonné d'une poule. Si elle désirait offrir de la chèvre, ou du bœuf, la permission de tuer l'animal devrait être obtenue du seigneur-époux.

Moyenant des objets d'échange, trouvés sous la main, sorgho, etc., l'épouse achète étoffes, bijoux, friandises ; telles la canne à sucre, le tabac etc.

En retour, elle doit se procurer les poteries nécessaires pour la cuisine, l'huile et les onguents pour les onctions du corps. Elle doit entretenir la propreté dans la maison. Le balayage a lieu, non le matin, mais le soir, car à ce moment le logis est occupé par ses hôtes. La cour précédant la hutte ne relève pas de la femme, mais du mari ; c'est lui qui y amène le désordre par les travaux qu'il y fait, le feu qu'il y entretient jusqu'à l'heure du coucher ; il est donc chargé de sa propreté. Mais aussi défense à la femme d'y jeter les balayures de la maison ; si elle le fait, elle devra les enlever.

Les travaux de lessive et de raccommodage sont exécutés par les intéressés eux-mêmes.

799. Au temps des cultures, les époux travaillent ensemble leurs champs. C'est la meilleure occasion, pour faire disparaître les malentendus survenus dans le ménage. Si la femme avait déserté le foyer, et si jusque là le mari avait négligé de faire les démarches utiles pour la faire réintégrer, quand arrive le temps des cultures, il a hâte de s'exécuter : la question des vivres est d'importance primordiale et pressante. Pour amorcer la reprise des relations, il envoie à sa révoltée un peu de tabac à priser : à lui de faire les premières avances. Si ça prend, le mari continuera ses démarches et cadeaux jusqu'à la décider au retour. C'est qu'un amour conjugal intime, sincère, désintéressé, tel qu'il existe entre époux chrétiens, est une perle introuvable chez nos païens noirs. : homme et femme vivent côte à côte sans former jamais un cœur et une âme ; on vit ensemble tant que la position est supportable et on se sépare quand elle cesse de l'être. La femme se passant plus facilement de son mari, que celui-ci d'elle, si le mari tient à garder sa cuisinière, il doit veiller à ne point se montrer exigeant plus que de raison.

800. Les travaux de la cuisine et tout ce qui s'y rapporte font la principale occupation de la femme ; elle fut éduquée dans

cet art et dès sa plus tendre jeunesse, elle s'y est exercée, sans songer même qu'il pourrait en aller autrement. Son champs fournit tout ce qu'est nécessaire pour combiner ses menus ; puis, la bonne nature lui offre spontanément les assaisonnements utiles.

Le plat de résistance est le *bugali* : c'est le plat national des Banyamwezi. Le *bugali* est une sorte de polenta, faite avec de la farine de sorgho : *bufuma bwa mtama*. Or, avant de cuire le *bugali*, encore faut-il avoir la farine ! Nous avons présenté le moulin qui la produit. La cuisinière, chaque jour, passe des heures entières à genou derrière sa pierre meulière, chantant, pour se donner du cœur à la besogne, ses airs les plus joyeux. Ces chants elle les entendit petite enfant, et depuis lors, elle les a répétés chaque jour. Souvent, elle n'en comprend pas le sens : n'importe, ils allègent le travail : cela suffit. Le jeune nourrisson (s'il en est), à cheval sur le dos de sa mère, en suit tous les mouvements, et il dort heureux en ce berceau vivant. A cause de ce travail de la monture, souvent les genoux des femmes s'enflent, se défigurent ; des abcès s'y produisent. Par contre, les bras et la poitrine se développent à ce travail comme aussi à celui du pilon. Mais inutile de chercher chez ces ouvrières la finesse et le velouté de la main !

Si la cuisine est primitive, le travail qu'elle suppose est donc considérable : aussi le mari y apporte-t-il parfois son concours, du moins pour procurer le combustible : *kusena nhwi* ; mais personne n'est admis à remplacer la femme pour aller puiser l'eau à la fontaine : *kudaha minzi*. La préparation du *bugali* tout simple soit-elle n'est pas réussie par toutes : la réputation de la cuisinière en dépend, elle est vite faite.

Regardons-la opérer ! voyons comment se cuit un excellent *bugali*. La cuisinière a mis d'abord de l'eau sur le feu. Quand cette eau est en ébullition, elle y verse doucement la farine ; puis au moyen d'une petite fourche en bois : *manhu*, qui saisit le pot dans sa circonférence, elle l'immobilise et l'empêche de verser pendant l'opération qui suit. Avec une palette : *mdinho*, elle remue en tous sens la pâte, la mélangeant à l'eau et l'empêchant de brûler sur le fond du pot. Elle s'arrête quand la pâte est cuite à point. Prise telle quelle, cette pâte faite d'eau et de farine, sans rien de plus, est fade, insipide : elle flatte peu le palais, fût-il celui d'un indigène. Manger son *bugali* sans condiments, est pour

le Munyamwezi : *kulya bulumwa*, manger pour ne pas mourir de la faim dont il est torturé. Il n'y consent qu'à toute extrémité. Les condiments sont donc nécessaires pour „faire passer“ cette pâte.

801. Or les condiments en question sont fort nombreux et divers. Les champs voisins de la hutte fournissent une riche variété de végétaux divers : herbacés et légumineux, équivalant à nos épinards. Puis, les cultures produisent plusieurs sortes de „haricots“ : *mahalage* et de lentilles *shiri*, dont on fait le *kihembe*, sorte de sauce faite de ces légumes cuits en beaucoup d'eau. En outre la forêt produit une grande variété de champignons, fort estimés même de l'Européen. Récoltés en grand nombre, à la saison, ils sont séchés et conservés pour le reste de l'année. Il intéressera peut-être de savoir comment le primitif distingue les champignons vénéneux. Il faut dire tout d'abord qu'il connaît par leur nom propre, toutes les espèces comestibles. Vient-il à douter de la valeur d'un sujet ou d'une espèce, il examine la suc qui se dégage du végétal fraîchement cueilli : est-il blanc comme lait, le champignon sera bon ; si non, il ne faut pas s'y fier. Autre signe certain : les mouches s'arrêtent sur les bons, mais non sur les vénéneux. Enfin, signe infailible : le champignon mangé par le singe, est sans danger pour l'homme. Notre indigène ne manque point d'observation ! Cependant malgré cette connaissance, et les précautions prises, des accidents se produisent ! Fort rares sont les cas mortels ; moins rares les intoxications douloureuses : *kukolwa* provoquant des nausées, et parfois de longs évanouissements.

Le condiment préféré, c'est la viande : *nama*, quelle soit fraîche ou faisandée à tous les degrés, que la bête ait été tuée ou qu'elle soit morte de maladie, à la maison ou à la forêt. Pour qu'une charogne quelconque ne soit plus ramassable, il faut que les vers l'aient quasi dévorée. L'odeur de la pourriture n'est pas pour rebuter le nègre, dès lors qu'elle émane de la viande. Son odorat si complaisant à ces émanations des chairs d'animaux en putréfaction, s'émeut et se rebute à toutes autres odeurs nauséabondes, parmi lesquelles il a le „très mauvais goût“, disons-nous, de ranger les parfums du fromage avancé, tel le Roquefort. Affaire de goût... d'éducation??

Enfin, dans les régions où se pratique l'élevage, le laitage *mabele* ou *masenga* est l'un des condiments préférés de l'indigène. Le pasteur délaisse volontiers tout le reste pour le lait.

802. Outre le *bugali*, qui fait le fond de son alimentation, le Munyamwezi se nourrit volontiers de patates douces *makafu*. C'est une plante indigène donnant bien et toujours. La préparation de cet aliment est fort simple. On la cuit à l'eau ou sous la cendre, et on l'absorbe avec les condiments ordinaires du *bugali*.

Une autre culture importante, possible même dans les terrains les plus pauvres, et formant une précieuse réserve pour les jours où la famine est menaçante, est celle du manioc *muhogo*. Cette plante est d'importation assez récente : elle constitue un heureux progrès. Le manioc se consomme vert ou sec. Dans le premier cas, il est mangé tout cru. Dans le second, la racine est desséchée, réduite en farine dans le pilon, préparée et consommée comme le *bugali* fait de sorgho.

803. Le repas est cuit à point ! La maîtresse de maison est chargée d'en donner le signal. Mais avant de lui faire honneur, encore faut-il s'assurer si le couvert est luisant de propreté ; puis il est de bon ton de passer au lavabo pour se purifier les mains : on ne manque pas de le faire. Un vase rempli d'eau le *nhalabiro* cuvette, lavabo, est prêt. S'il y a des invités, la maîtresse ou l'une des grandes filles prend le *nhalabiro*, va de l'un à l'autre commençant par le plus digne, verse de son eau dans les mains étendues, pour les laver : *kwikalaba* ; et la fourchette est fourbie : on peut s'y mettre !

Sur un grand plat ou plateau de bois, la maîtresse ou une grande fille dépose le vase contenant le *bugali*, puis à côté le pot des condiments ; elles les protège l'un et l'autre, d'un couvercle sectionné dans une calebasse desséchée ; elle transporte le repas et va le déposer aux pieds du maître, soit dans le couloir circulaire de la hutte, soit sur le pan de la porte donnant sur la cour extérieure. Elle ne s'acquiesce point de ce ministère, sans une certaine coquetterie ; en posant son plat, elle fait une gracieuse révérence en ployant légèrement les deux genoux, l'un de façon plus accentuée que l'autre ; gracieuse façon de souhaiter aux hôtes bon appétit : puis, sans mot dire, elle se retire.

S'il n'y a pas d'invités, un jeune garçon fait office de verser l'eau sur les mains des personnes âgées.

Déjà, nous avons fait allusion à la coutume interdisant aux femmes de manger avec les hommes : ainsi l'exige le bon ton !

Toute la famille, mais particulièrement la coupable serait honnie, si un étranger surprenait une femme à manger avec les hommes. Le père de famille mange donc avec les grands garçons, la mère avec les filles et les garçonnets. Ces derniers cependant, parfois sont admis à la table des hommes; mais alors le président leur sert une portion à part, en quelque ustensile à eux.

Tous les convives sont accroupis autour du pot commun. De la main droite, ils y prennent une petite portion de pâte, la pétrissent en boulette: *nhonge*, et du pouce ils y pratiquent une petite cavité, en laquelle ils puisent la sauce: *kudabya*.

Dans les villages ne comptant que peu de maisons, tous les hommes, du moins les proches voisins, prennent en commun leur repas, les femmes font de même: chaque maison prépare alors le repas commun à tour de rôle. Mais cela donne lieu à froissements et chicanes. En effet, telle cuisinière réussit le festin, telle autre le... rate; la pâte est brûlée, la farine ne fut pas finement moulue. Le maître de maison faisant les honneurs de sa table, se croit obligé, pour sauver l'honneur, de se fâcher contre la cuisinière maladroite; mais celle-ci ne digèrera pas facilement cet affront public... et l'on devine la suite!

Nous avons eu l'occasion, sans y prendre part cependant, d'assister à des repas de famille, auxquels participaient le grand-père, voire même l'arrière grand-père, avec ses petits fils et arrière petits fils. Il est touchant de voir les vieillards prenant les mains des tout petits de trois ou quatre ans pour les laver; puis leur donnant leur portion et leur recommandant de manger convenablement; ce faisant, ils leur prodiguent les appellations de tendresse, allant jusqu' à les nommer leur *baba*, père.

804. En général, la nourriture des Banyamwezi est saine; substantielle et même appétissante; malgré l'éternel *bugali*; leurs condiments si nombreux y introduisent une suffisante variété. D'ailleurs, la propreté en tout ce qui a trait aux aliments est parfaite. Les ménagères s'en font gloire: leur réputation y est intéressée.

805. Le vêtement du Fils de la Lune est fort peu compliqué. Trop souvent il ne porte que de misérables loques! Ce n'est pourtant pas à dire qu'il se complaît en leur saleté, la laissant envahir sa personne; car il tient fort à la propreté de son corps

et il se baigne fréquemment. Son costume, jadis, se composait d'une peau de bête, vaguement tannée: il portait donc: l'*igobo*, le *mwera* ou l'*idili*. Les populations de l'Ouest se vêtaient d'étoffes faites d'écorces d'arbres: *masani*. Actuellement, nos indigènes s'habillent de cotonnades légères, importées sous divers noms, tel l'*amerikani*. Lui-même d'ailleurs se fabrique une forte étoffe de coton: *igoho*, beaucoup plus solide que les étoffes à bon marché de commerce. Les femmes, plus que les hommes naturellement, aiment être costumées convenablement.

4. Le mariage : *Witozi*.

A. Notions préliminaires.

a) Généralités.

806. Les notions que nous avons données sur la famille de notre indigène aideront le lecteur à s'orienter dans ce que nous allons dire sur le mariage.

Tel moraliste se figurera, souhaitera peut-être, rencontrer chez notre Munyamwezi primitif la morale des quadrupèdes. Il ne l'y trouvera certainement point. Ce n'est pas dire, hélas ! qu'en pratique le Munyamwezi soit rigide observateur de ses théories sur la fidélité conjugale. Serait-il d'ailleurs unique à vivre une telle contradiction ?

En raison de cet état de chose, tel ou tel a cru pouvoir affirmer qu'en thèse générale, le mariage de nos indigènes doit être considéré comme invalide, parce que depourvu de l'unité. De telles affirmations sont plus faciles à produire qu'à prouver. Les maintiendra-t-on après une étude approfondie de la question ? Nous trouvons, il est vrai, dans les mariages indigènes, des particularités difficiles à mettre d'accord avec nos idées sur l'unité et l'indissolubilité du mariage ; mais encore, les contradictions que nous relèverons dans la pratique de nos primitifs, n'enlèvent-elles en rien leur ferme volonté de se marier suivant leurs coutumes.

807. Or, le Munyamwezi, sans avoir toujours le courage de faire concorder sa pratique avec sa théorie, se fait du mariage une idée très juste. Par mariage, il entend un libre contrat, passé entre un homme et une femme, dans le but de mener la vie commune, en vue de la propagation de la race.

On parle souvent de mariages forcés . . . de violence faite à la fille, pour la contraindre d'épouser tel ou tel dont elle ne veut pas. De tels abus sont incontestables. Mais sont-ils le fait exclusif de nos indigènes ? Nous pouvons affirmer d'ailleurs qu'ils forment plutôt exception. L'indigène lui-même les désapprouve. A son sens, ils sont injustes et inhumains de la part des parents vis-à-vis de leurs propres enfants. La législation indigène réglant le mariage et ses conséquences diverses tend à empêcher ces violences ; elle est défavorable à l'époux qui a violenté la volonté d'une jeune fille pour l'épouser ; et quand celle-ci déserte le foyer conjugal, aucune autorité ne l'oblige à le réintégrer.

Assurément, les parents, dans la grave question du mariage, jouissent sur leurs enfants d'une influence morale énorme, à laquelle ceux-ci rarement se soustraient. Ils en usent donc et parfois en abusent, soit en contraignant une pauvrete à une union conforme à leur choix, contraire au sien, soit en repoussant l'élu de son cœur, sous prétexte d'insuffisance de dot ou tout autre motif. Il arrive qu'en agissant ainsi, ils précipitent leur enfant en une série d'interminables tribulations. Mais il arrive aussi qu'usant de cette même influence, ils évitent à la mignonne étourdie, un amoncellement de misères sans nom et sans fin, vers lequel la précipitait un choix irréflecti, déraisonnable. Il n'est donc pas conforme au vrai d'affirmer en bloc que les parents violentent la liberté de leurs filles, que celles-ci sont mariées contre leur gré. Que de mariages, en effet, contractés à la légère, sans enquête suffisante! Cette irréflexion en une action d'une telle gravité et de telles conséquences est cause de l'instabilité et de la rupture de nombreux mariages. Il n'est pas rare de rencontrer soit des hommes, soit des femmes incapables de dénommer leurs précédents conjoints encore vivants. Il serait plutôt assez rare, au contraire, de découvrir de nombreux conjoints demeurés fidèles jusqu'au trépas, à leur première union.

808. Néanmoins, cette instabilité quasi-générale des mariages ne permet pas de tirer cette conclusion générale à priori: les unions contractées par des personnes jouissant de leur liberté ne sont pas valides. En effet, de l'avis commun, ces époux ont eu l'intention de se marier réellement et pour la vie, suivant leurs coutumes; et non pas de s'unir pour vivre en simple concubinage *bwiyanzi*. Pourtant, si dans la suite surviennent des difficultés dans le ménage, on se séparera avec une légèreté égale à celle qui a présidé à sa conclusion: on secouera un joug devenu insupportable.

Si l'indissolubilité du contrat n'est pas considérée comme partie essentielle du mariage, néanmoins le divorce est regardé comme répréhensible surtout quand il détruit la première union contractée par les époux: *kubulaga numba ya mbele, ho shibi*: c'est-à-dire: tuer la première maison est mal!

809. L'unité du mariage n'est pas davantage respectée! Si le divorce est blâmé, la polygamie ne l'est pas; et cependant, le Munyamwezi ne se fait pas illusion sur ses conséquences. Il connaît d'expérience les multiples difficultés dont elle est la source.

810. Disons maintenant quel est l'âge requis pour le mariage. Trop nombreux sont encore les parents suivant la condamnable coutume de marier leurs enfants dans une extrême jeunesse. Quel sérieux de tels conjoints peuvent apporter en une action de cette gravité? On rencontre même des hommes ou jeunes gens choisissant leur épouse avant sa naissance. Cette détestable coutume est particulièrement suivie par les *Bakimbu*. Ainsi l'amateur en quête d'épouse trouve-t-il sur sa route une femme enceinte, il lui propose d'épouser l'enfant qu'elle porte en son sein, si elle met au monde une fille. Si la condition posée se réalise, l'interlocuteur se présente peu de jours après l'évènement; il dépose des gages, ou arrhes; ainsi acquière-t-il des droits sur l'enfant, comme sur sa future épouse: *kumfungira*; il proclame l'avoir choisie alors qu'elle était encore dans le sein maternel: *namwisola wali atali munda*. Cette fiancée-ès-langes restera chez ses parents jusque vers l'âge de 11 à 12 ans; cet âge parfois n'est même pas attendu! et dès lors commencent, pour l'enfant, les relations maritales? Faut-il s'étonner si de telles unions durent si peu et sont rompues dès les premières disputes?

811. Une des causes déterminantes pour l'indigène de précipiter le mariage des petites filles, fut l'abus consistant à soumettre à l'impôt des filettes de 12 et 13 ans! Le garçon, ou mieux ses parents consentent à solder l'impôt exigé de la petite, à condition d'en faire une épousée; et le père de la fille accepte de la céder, se libérant ainsi d'une taxe supplémentaire dépassant son avoir. Cette même nécessité créée par l'impôt, sur les petites filles, aurait, au dire des indigènes, une autre funeste conséquence. Des mères se procureraient l'avortement, sous prétexte qu'elles ne pourront se procurer la taxe de leurs enfants!

Malgré ces exceptions signalées ici pour l'âge du mariage, généralement, chez les Birwana, un jeune homme ne se marie pas avant 16 ans; souvent il attend jusqu'à 18 et 20 ans. Une fille ne se marie jamais avant 14 ans; souvent, au jour du mariage elle atteint sa 18^{ième} année. Les unions contractées plutôt sont des exceptions; elles sont mal considérées par les indigènes.

Les Basumbwa se marient à un âge plus précoce. Les riches surtout semblent pressés de procurer des femmes à leurs fils, afin de s'assurer de leur vivant une postérité.

812. L'objectif principal, en effet, poursuivi par l'indigène dans le mariage, c'est la procréation. L'expression : *kupandika kaya* ou *kubeja kaya*, (soit : bâtir une maison) comporte un double sens, indique un double but poursuivi. Le bâtisseur, en fondant son *home* entend en réaliser toute l'acception : il ne veut pas seulement se rendre indépendant, devenir maître en son logis ; mais encore et surtout il veut faire souche, fonder une famille. Ce désir, ce besoin d'une postérité est clairement exprimé dans les paroles de bénédiction prononcées par les parents sur les jeunes époux, au jour du mariage : par dessus tout, ils leur souhaitent une nombreuse postérité.

813. Le second objectif du mariage (et certes il a son importance :) est la mutuelle assistance. L'homme y cherche une palette à cuire : *mdinho*, en termes non figurés : une cuisinière : *mdeki*, une ménagère . . . , puis encore une collaboratrice pour ses cultures. D'autre part, la femme, consciente de sa faiblesse, cherche dans le mari, un appui, un protecteur pour la vie, capable de lui procurer le vivre, le couvert, le vêtement.

Ces buts s'harmonisent parfaitement avec les fins essentielles du mariage.

814. L'époque préférée pour la célébration des mariages, est la *mazika* époque de l'année correspondant à notre mois de Mars. Pendant la *mazika* mûrit la première récolte du maïs ; c'est une période, selon l'expression du crû, *siku ya kudosera*, de plaisirs, d'amusements, de fêtes. A ce moment, les greniers commencent à se remplir de nouveau ; après les jours de restrictions, on peut se permettre de manger à nouveau à satiété.

Les veufs et les vieux garçons, déjà en possession de leur *home*, mais privés d'une ménagère, choisissent de préférence, pour leurs noces, le temps qui précède les cultures. De la sorte, ils introduisent au logis deux bras supplémentaires pour ces importants travaux. Le nègre le sait d'expérience : si les greniers sont bien remplis, la paix du ménage y puisera de précieuses garanties.

b) Consanguinité. Empêchements.

815. Une telle question est pour l'Européen particulièrement obscure. Nous avouons n'avoir jamais pu y projeter quelque lumière, avant d'avoir établi en règle l'arbre généalogique. Cette obscurité procède d'une double cause, gisant dans la terminologie des indigènes.

Ils emploient des expressions identiques pour désigner des personnes de degrés différents de parenté. L'arbre généalogique type que nous donnons fera comprendre cette difficulté et fournira sa solution.

Autre cause d'équivoque pour l'Européen: telle expression revêt, dans la bouche d'un homme, un sens exactement contraire à celui qu'elle a dans la bouche d'une femme, ou même quand elle se rapporte à une femme: ainsi le terme: *ilumbu* selon le cas, signifiera frère, ou bien sœur.

816. Donnons d'abord la liste et la signification de tous les mots employés par la terminologie indigène pour désigner la parenté de consanguinité.

1. *Ndugu* consanguin
2. *Baba* mon père
3. *So* ton père
4. *Se-ise* son père
5. *Shiswe* notre père
6. *Shimwe* votre père
7. *Sabo* leur père
8. *Mayo* ma mère
9. *Noko* ta mère
10. *Nina* sa mère
11. *Niniswe* notre mère
12. *Ninimwe* votre mère
13. *Ninabo* leur mère
14. *Guku* aieul. grand'père
15. *Baba wa kale* bisaïeul
16. *Guku wa kabili* trisaïeul
17. *Mkulugenzi* père du trisaïeul
18. *Mama* grand'mère
19. *Mayo muna kale* bisaïeule
20. *Mama wa kabili* trisaïeule
21. *Mkulugenzi* mère de la trisaïeule
22. *Mkulu wane* mon aîné, ée
23. *Mzuna wane* mon frère cadet, ma sœur cadette
24. *Ilumbu* frère (nommé par sa sœur) ou sœur (nommée par son frère)
25. *Mwana* enfant
26. *Mwizukulu* petit fils, petite fille

27. *Mwana wa kabili* arrière petit fils ou petite fille
28. *Mwizukulu wa kabili* enfant d'arrière petit enfant
29. *Nhabonwa* descendant à partir du 4^e degré
30. *Baba nkulu* oncle: frère aîné du père; appelé ainsi par le garçon
31. *Baba ndo, ndi* oncle frère cadet du père; appelé ainsi par le garçon
32. *Mami* oncle frère de la mère
33. *Sengi* tante, sœur du père
34. *Mayo nkulu* tante sœur aînée de la mère
35. *Mayo ndo, ndi* id. sœur cadette de la mère
36. *Mkulu* enfant du frère aîné du père; se dit entre cousins de même sexe
37. *Mzuna* enfant de même sexe, du frère cadet du père; id.
38. *Mbyala* cousin: enfant de la tante paternelle ou de l'oncle maternel
39. *Mkulu wane* id.=enfant du frère aîné du père, de la sœur aînée de la mère; se dit entre parents de même sexe.
40. *Mzuna wane* cousin: enfant du frère cadet du père ou de la sœur cadette de la mère; s'emploie entre parents de même sexe
41. *Mwana* enfant du frère (quand c'est un homme qui l'appelle)
42. *Nsengizana* id. du frère (quand c'est une femme qui l'appelle)
43. *Mwana* enfant de la sœur (quand c'est une femme qui l'appelle)
44. *Mwipwa* enfant de la sœur (quand c'est une femme qui l'appelle)
45. id. petit fils ou fille du frère (quand c'est une femme qui le nomme)
46. *Mwizukulu* petit fils ou fille du frère ou de la sœur (quand c'est un homme qui le nomme)
47. *Mwizukulu* petit fils ou fille de la sœur (quand c'est une femme qui le nomme)

Les noms de membres de la parenté, plus éloignés que ceux indiqués dans l'arbre généalogique, sont la répétition des mêmes termes, avec l'addition de: *wa kabili, wa kadatu*, v. g.: *mayo wa kabili* ma deuxième mère.

817. A la liste des termes employés pour désigner les consanguins, ajoutons celle des termes désignant la parenté par affinité.

1. *Wa mkwano gwane*: parent par affinité en général
2. *Baba bukwi* — *Mkwingwa* beau père
3. *Mama bukwi* — *Mkwingwa* belle mère
4. *Bakwingwa* beaux parents
5. *Sanzi* beaux parents entre eux
6. *Mkwilima* gendre beau fils
7. *Mkan'mwana* bru — belle fille
8. *Mkwingwa* — *mkwiyo* — *mkwiye* mon, ton, son beau frère
9. *Mkwera wane* — *wako* — *wakwe* ma, ta, sa belle sœur
10. *Mkwere* époux — épouse

818. Il est à noter que l'affinité atteint toute la parenté ou consanguinité; en d'autres termes, tous les membres de la famille de la femme contractent affinité avec l'homme qui l'a épousée, et tous les membres de la famille de l'homme contractent affinité avec la femme épousée, et cela non pas seulement dans un certain nombre de degrés, mais d'une façon illimitée.

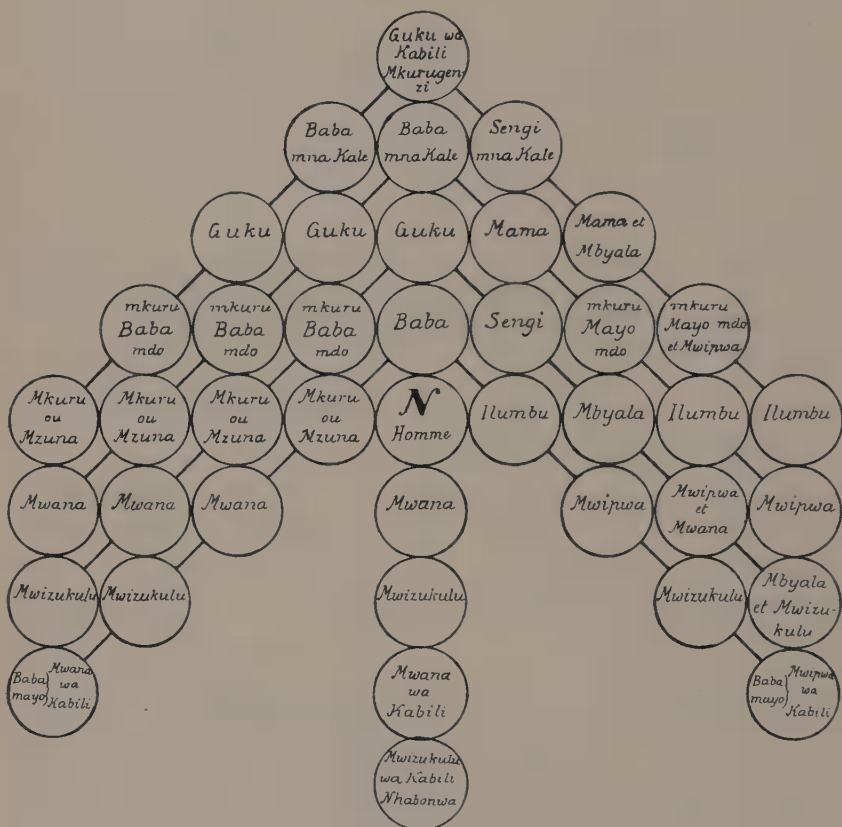
819. A quels degrés la consanguinité et l'affinité constituent-elles des empêchements de mariage?

Faisons tout d'abord la remarque suivante: il n'est ici question que du mariage ordinaire: *bwitozi*, et non point du lévirat: *kwingira*, lequel admet des exceptions, comme nous le verrons en son temps et lieu.

Un mot contient toute la réponse à la question posée: le mariage des Banyamwezi est soumis à la loi de l'exogamie; c'est dire que le mari et la femme doivent appartenir à des familles non alliées. L'empêchement au mariage existe toujours dès que se rencontre l'affinité ou la consanguinité, avec une extension illimitée; toute parenté quelconque comporte l'empêchement au mariage. La règle invariable est donc celle-ci: on ne se marie, ni avec un parent du père: *mu budugu bwa so*, ni avec un parent la mère: *mu budugu bwa noko*, ni avec un parent par alliance: *mu bukwano bwako*, aussi loin qu'une parenté peut être constatée et prouvée. A notre connaissance, des projets d'union sur le point de se réaliser, voire même des mariages déjà conclus, ont été rompus, à la constatation d'un degré quelconque de parenté jusque là ignoré complètement.

Cependant, on rencontre des mariages (sont-ils nombreux, ou sont-ils plutôt rares? nous ne pourrions le dire) où l'homme et

Souche paternelle d'un homme



Suivant leur sexe, un *Guku* et une *Mama* sont encore *Mkuru* ou *Ilumbu* par rapport à un *Mwizukulu*.

Suivant son sexe, *Mwizukulu* est encore *Mzuna* ou *Ilumbu* d'un *Guku* ou d'une *Mama*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent encore à un arrière petit fils le titre de *Baba*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent encore à une arrière petite fille le titre de *Mayo*.

Souche maternelle d'un homme



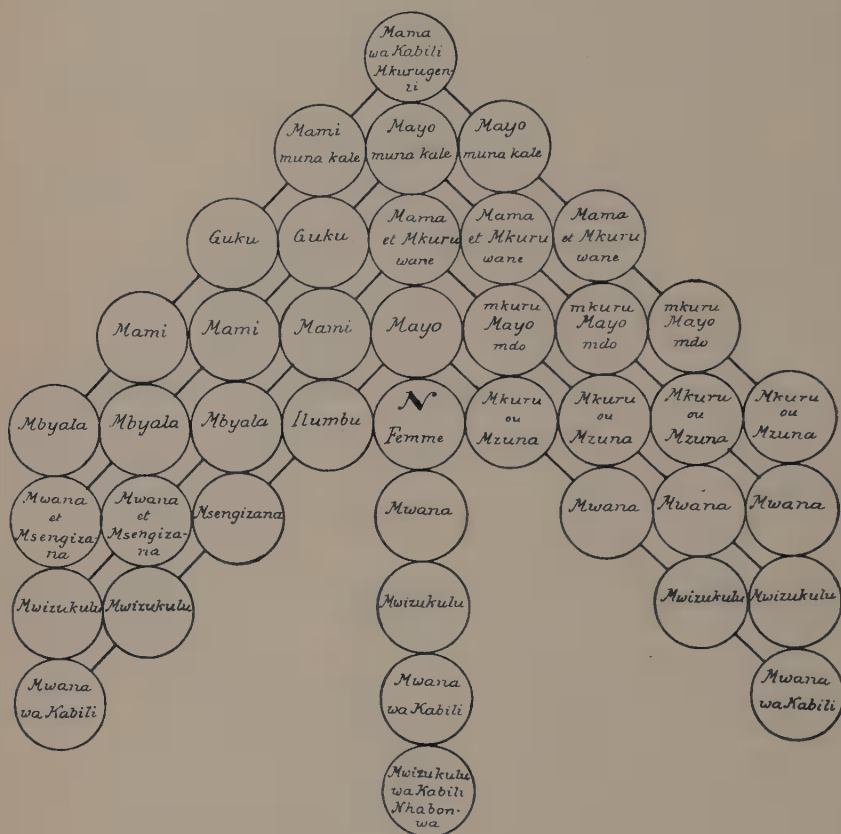
Suivant leur sexe, un *Guku* et une *Mama* sont encore *Mkuru* et *Ilumbu* par rapport à un *Mwizukuru*.

Suivant son sexe, un *Mwizukulu* est encore *Mzuna* ou *Ilumbu* par rapport à un *Guku* ou à une *Mama*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent à un arrière petit fils le titre de *baba*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent à une arrière petit-fille le titre de *Mayo*.

Souche maternelle d'une femme



Suivant leur sexe, un *Guku* et une *Mama* sont encore *Mkuru* ou *Ilumbu* par rapport à un *Mwizukulu*.

Suivant son sexe, un *Mwizukulu* est encore *Mzuna* ou *Ilumbu* par rapport à un *Guku* ou à une *Mama*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent à un arrière petit fils le titre de *Baba*.

Un *Guku* et une *Mama* donnent à une arrière petite-fille le titre de *Mayo*.

la femme emploient la même formule de salutations: *lugishi*. Or, de ce salut identique rappelant un ancêtre commun, on peut conclure de leur descendance d'une souche commune. Comment alors expliquer cette exception à la loi d'exogamie? Voici, ce nous semble: dans le cours des âges, la connaissance de cette descendance commune s'est obscurcie et perdue.

Quand on réfléchit, en effet, sur le sens de ce terme: exogamie, loi interdisant le mariage entre parents on n'hésite pas à admettre une certaine restriction à l'extension de l'expression; autrement, après un nombre relativement restreint de générations, à cause surtout de l'extension illimitée donnée par l'indigène à l'idée de famille, les familles souches seraient bientôt épuisées, entre lesquelles le mariage serait permis, possible.

D'ailleurs, la sévérité de la loi d'exogamie s'est atténuée déjà en certaines contrées: les *Bakimbu*, peuplade habitant la partie méridionale du Bunyamwezi, permettent déjà le mariage avec les descendants maternels désignés sous le nom de *mbyala*, c.à d.: avec l'enfant de l'oncle maternel. D'autres peuplades, en dehors du Bunyamwezi, tels les Ban'Iramba, les Bagogo, les Batussi, ont introduit le même tempérament dans leurs coutumes.

820. Les jeunes gens désireux d'épouser une fille, pour s'assurer s'il n'existe entre eux aucun lieu de parenté, consultent les vieux du village et des environs, hommes et femmes. Avant de faire sa première démarche, le prétendant interroge la jeune fille elle-même sur ses ascendants, et celle-ci ne manque pas de répondre suivant sa conscience.

Rarement des mariages sont contractés entre familles animées d'inimitié réciproque: *nzigu*. La raison de cette abstention n'est pas à chercher dans une défiance mais dans la crainte d'un empoisonnement possible.

Il existe également une sorte d'empêchement de mariage entre le maître et son disciple: *mhemba* et *baba buhemba*, dans les corporations ou sociétés secrètes; il rappelle notre empêchement de parenté spirituelle: le disciple doit honneur et respect au maître.

c) Achat des femmes: *Kukwa* — Rapt: *Kulehya*.

821. Avant de décrire les différentes sortes de mariage, il sera bon de dire quelques mots en général sur l'achat et le rapt des femmes.

Bien que l'achat de la femme soit la condition fondamentale des épousailles les plus solennelles, dénommées: *bwinga bwa limi*, noces diurnes, il ne faut cependant pas confondre mariage avec achat, et faire consister en celui-ci l'essence même du mariage.

Quiconque se respecte, entend payer sa femme, et la payer cher; on s'honore en y mettant un prix plus qu'ordinaire. L'épouse elle-même, bien informée du prix auquel elle fut adjugée, s'en fait gloire; son haut prix contribuera à resserrer les liens de l'union. Cependant, la validité du mariage n'est point conséquence de ce paiement, de cette dot (car ainsi désormais nous nommerons ce versement). L'essentiel est que tout se fasse suivant les coutumes du pays. Cette coutume d'acheter la femme, telle qu'elle est pratiquée chez les Banyamwezi, n'est aucunement spéciale à cette race; elle est également suivie en une foule d'autres régions de notre planète.

822. Le Munyamwezi appelle cette sorte d'achat: *kukwa*, expression indiquant mariage moyennant dot, et non pas *buguzi*, terme signifiant un achat quelconque d'une chose ordinaire. Aussi la dot n'est jamais appelée: *mpango*, montant d'un achat quelconque; mais *nsabo* c. a. d.: bien, richesse.

En fait, dans le mariage, nous nous trouvons devant un véritable achat; et cependant un bon Munyamwezi s'offusquerait si l'on désignait de ce nom l'acquisition de son épouse. A son jugement, il ne l'a point achetée; mais il s'est honoré et il a hautement estimé sa compagne, en l'acquérant contre haut prix.

823. Quoi qu'il en soit de la dénomination et de la chose elle-même, le père de la fille ou son remplaçant, c'est-à-dire celui à qui revient le droit de palper les émoluments, s'ingénie à faire valoir sa marchandise, pour en obtenir la somme la plus élevée possible. Le prix est âprement débattu entre les parents de la fille et les mandataires du prétendant: *bakombe*. Ces derniers d'ailleurs ont reçu des instructions précises: ils ne pourront dépasser la somme fixée par leurs mandants.

Ces *bakombe*, aux yeux des indigènes, sont les témoins authentiques, officiels du versement de la dot. C'est pourquoi, si dans la suite surgissent des difficultés amenant un procès en divorce, leur témoignage sera invoqué et sera probant.

Le mot *mkwere*, marié, ou mariée, et le terme *bukwere* état de mariage, viennent du verbe *kukwa*, que l'on pourrait traduire par cette périphrase : acquérir une femme, par voie de contrat d'alliance, acquérir... payer le droit de tutèle sur une femme. Toute la terminologie désignant la parenté par affinité, donc produite par la mariage, vient de ce verbe. Deux personnes unies par le mariage s'appellent toujours l'une l'autre : *mkwere wane*, mon époux, mon épouse. Cette appellation est d'ailleurs également usitée entre conjoints ayant contracté leur union par un mariage autre que le *kukwa*. Ce terme *mkwere* est l'opposé de *mshimbe* qui veut dire célibataire.

824. Notre traduction du verbe *kukwa* : acquérir le droit de tutèle sur une femme, n'est assurément pas littérale. Du moins, nous pouvons en justifier le sens et la portée, en nous appuyant sur les explications donnés par les indigènes, et sur les conséquences du *kukwa* prévues par le droit indigène.

L'homme ayant fait acquisition de sa femme par le *kukwa*, acquiert par le fait même autorité et prééminence sur elle, une sorte de droit de propriété ; l'épouse elle-même en a conscience ! Ainsi d'ailleurs en juge toute la parenté et aussi la loi. Quand le mari n'a pas acquis son épouse par le *kukwa*, s'il lui advient de lui adresser des paroles insultantes, ou de la maltraiter, elle aura la riposte prompte et facile : „A quel prix m'as-tu acquise ? objecte-t-elle ; quel droit, quelle autorité as-tu sur moi ?“

Ainsi par le paiement de la dot, sont prévenues la plupart des difficultés aux quelles les autres genres de mariage laissent la porte ouverte.

Nous mettons en plus grande évidence les avantages du *kukwa*, en exposant rapidement la seconde sorte de mariage : le *kulehya* ou rapt.

Le terme *kulehya* est aussi difficile à traduire que le *kukwa*. Chez notre indigène, il ne revêt pas la signification odieuse d'enlèvement par violence ou séduction. Il aurait plutôt ce sens restreint et particulier de décider la femme à fuir de la maison paternelle, pour suivre son amant. Quoi qu'il en soit, c'est un mariage fait plus ou moins en silence, sans bruit, sans témoins officiels : *bakombe*, sans dot, ou avec une dot incomplète, nommée : *mgwekwe* ce terme pourrait se traduire : droit ou taxe de rapt, puisqu'il vient du verbe : *kugwekwelya*, ravir, entraîner quelqu'un à sa suite.

Le rapt n'est pas toujours facile à vérifier. Parfois, la femme est emmenée de nuit, en cachette, à l'insu des parents. Mais généralement, la chose est connue d'avance, et même préparée par la famille; parfois, une certaine fête est organisée, en laquelle les rites, les différents actes éveillent nettement l'idée d'un vrai rapt. Plus loin, nous aurons à revenir en détail sur cet usage.

825. Pour l'instant, nous voulons exposer les suites ou conséquences de ces deux sortes de mariages, en les opposant les unes aux autres; ainsi ressortiront leurs avantages et leurs inconvénients.

Et d'abord, pour l'intelligence de l'exposition, faisons connaître l'unité monétaire en cours ès affaires de mariage. Or, en matière de mariage, et dans les autres procès les unités monétaires sont les suivantes:

- I. Chez les Birwana: 1. *kimo*, c.à d.: 1 pièce=1 chèvre — ou 1 mouton — ou 1 roupie.
2. *kitano*, c.à d.: 5 pièces ou choses=1 bœuf *nzagamba*.
3. *Ikumi*, c.à d.: 10 pièces ou choses=1 vache: *mbogoma* ou génisse: *ndogosa*.

II. Chez le Basumbwa, l'unité monétaire est la pioche, à laquelle on attribue la valeur conventionnelle et non réelle d'un cinquième de roupie. Pour ces motifs, les factures de ces derniers se chiffrent par des nombres bien plus élevés que chez les indigènes du Centre; mais en réalité les valeurs sont équivalentes.

Chez les Birwana une *mbogoma* ou une *ndogosa* vaut dix roupies.

Chez les Basumbwa, une *mbogoma* ou une *ndogosa* vaut 100 pioches.

826. Cela établi, examinons les deux sortes de mariages:

Kukwa

1. Le *nsabo* exigé équivaut à la somme de 40 à 150 pièces.

2. Comporte des témoins: *ba-kombe*. Ce sont toujours des vieux: *banamhala*.

Kulehya

1. Le *mgwekwe* équivaut à la somme de 10 à 25 pièces ... s'il n'est nul ou insignifiant.

2. Pas de témoins. D'ordinaire, les vieilles: *bagikulu* arrangent toute l'affaire.

3. Le contrat est fait publiquement et devant témoins.

4. Le jeune marié demeure, au moins un an, chez le beau-père et travaille pour ce dernier.

5. Dans les discours, aucune allusion à une violence faite à l'épousée.

6. Rejouissances durant plusieurs jours : *bwa limi*.

7. La jeune fille est légèrement forcée, violentée . . . en raison de la dot touchée.

8. Était autrefois le plus fréquent.

9. Dans les difficultés du ménage, le mari est appuyé par le beau-père : qui voit avantage à ce que le mariage ne soit pas rompu.

10. En cas de rupture, la dot est rendue *kuzimula*.

11. Si la femme meurt, sans laisser d'enfant, les parents fournissent au veuf une autre femme de leur parenté, ou même étrangère : *kumpa mgeni* — ou ils rendent la dot.

12. Un étranger surpris in flagranti avec la femme paie l'amende légale de 15 à 20 pièces.

13. L'homme est considéré comme adultère s'il pêche avec une personne mariée. La faute de la femme est toujours un adultère.

3. Pas de contrat, de publicité. Tout en secret, en famille, devant quelques amis ou amies.

4. Aucun service n'est dû au beau-père, et la mariée est emmenée sur le champ.

5. Nombreuses allusions, v. g. entraîner — de nuit — corrompre les compagnes par cadeaux, munir le cortège d'une escorte.

6. Réjouissances nocturnes : *bwa buziku*.

7. Le mariage est plutôt empêché par la force, puisqu'il ne rapporte rien.

8. Devient de plus en plus fréquent au détriment des mœurs.

9. Les parents sont portés à prendre la défense de leur fille; danger continu pour la stabilité du mariage.

10. Le *mgwekwe* n'est pas rendu . . . du moins autrefois ne l'était pas.

11. Si la femme meurt en couches, une inimitié surgit, comme à la suite d'un meurtre : *nzigu*, entre les parents de la femme et le mari. Ou bien celui-ci doit payer le prix du sang.

12. L'adultère n'est pas puni, car aucune dot ne fut payée.

13. item

14. Les enfants reviennent au père ou à la parenté du père.

14. Les enfants reviennent à la mère, ou plus exactement à ses parents. Devant la loi, le père ne peut les revendiquer. S'il veut les conserver, il doit racheter chaque enfant, et cet achat se nomme aussi *kukwa*. Pour un garçon: 10 à 15 pièces; une fille: 15 à 20.

827. Cette comparaison sommaire permet d'apprécier les deux espèces de mariage.

Le *kukwa* est mieux vu, plus honorable; il fournit une certaine garantie pour la stabilité de l'union; il porte les époux à se garder mutuelle fidélité. Il maintient donc l'union dans le foyer; il permet l'éducation des enfants... , généralement il n'est contracté qu'après réflexion et examen. Il est donc de loin préférable au *kulehya*.

828. Le danger de contrainte imposée à la jeune fille, n'est du reste pas aussi grand ni aussi fréquent qu'on se plaît à le dire. Il serait à souhaiter que la dot soit et demeure modeste, car souvent des jeunes gens pauvres doivent, faute de moyens, renoncer à se marier selon leurs désirs et les filles sont données à de vieux polygames riches.

Tout bien pesé, le mariage par *kukwa* ne peut être condamné „a priori“; il serait même à recommander.

829. Cependant, faut-il éviter d'admettre comme seul vrai mariage le *kukwa*, le *kulehya*, malgré ses inconvénients, est considéré par l'indigène comme un mariage proprement dit. Dès lors qu'il n'offense en rien la loi naturelle, nous devons bien le regarder comme tel.

A proprement parler, le Munyamwezi ne distingue que deux façons de se marier: le mariage par achat et le mariage par rapt. Toutes les autres sortes de mariages s'y ramènent, tout en portant leur nom particulier; elles ne diffèrent que par des particularités parfois insignifiantes.

830. Ces notions générales sur le mariage données, nous allons passer en revue tous les actes (pour ne pas dire cérémonies)

pratiqués à l'occasion du mariage et considérés comme en faisant partie. Nous les décrirons pour les sept catégories de mariages, dont voici l'énumération :

1. Le *kukwa* où *bwinga bwa limi* = noces de jour.
2. Le *kulehya* ou *bwinga bwa buziku* = noces de nuit.
3. Le *kubola*. litt.: donner un choc avec le bout d'une flèche.
4. Le *kwiteneka*, s'installer chez la fiancée.
5. Le *kwegera nda* ou *kutonja bwiyanzi*.
6. Le *kwenja*: exposer en vente.
7. Le *kwingira* = entrer, le lévirat, dont il sera plus logique de parler au chapitre sur la mort.

B. Le *Kukwa*.

a) Demande en mariage.

831. Souvent on commence par s'adresser au *mfumu*, pour lui demander son avis sur tel projet de mariage en vue: sera-t-il heureux, malheureux? Si la réponse est affirmative, on commence les pourparlers. Quand il s'agit de mariages d'enfants encore jeunes, parfois le père du garçon en prend l'initiative, à l'insu même de l'enfant. D'ordinaire cependant, le garçon lui-même fait les démarches soit de son propre mouvement, soit sur l'instigation de son père.

832. Voici donc un jeune homme décidé à se procurer une compagne pour la vie. Jusqu'à ce jour les pensées sérieuses n'ont guère hanté son esprit; mais il a compris que sa belle insouciance ne peut durer. Ainsi est-il amené à songer à plaire. Mais pour plaire, il importe de renoncer à son ordinaire négligence de tenue. Il s'étudie donc aux belles manières et les adoptera. Et donc il se fera tout d'abord de jolis pieds. Pour bien faire ressortir la bande d'épiderme légèrement blanche qui borde la semelle *kagele*, il lave soigneusement ses pieds chaque jour, et en frotte la plante et son rebord sur une pierre polie. Cette marque de beauté est très particulièrement prisée par le Nègre! Tout en veillant à posséder des pieds irréprochables, le jeune amoureux accorde à ses dents une égale sollicitude. Il est requis qu'elles soient d'une éclatante blancheur. Il obtient ce résultat en les polissant fréquemment au moyen d'une brosse primitive mais énergique, obtenue de la branchette d'un arbuste connu dont il a désagréé les fibres

en la mordillant d'abord. Enfin, il importe que tout son corps soit d'un beau noir brillant, exempt de souillures : il se baigne donc souvent. Enfin il veille à la propreté de son costume.

833. La jeune fille, sous le rapport de la coquetterie, fut plus précoce que le garçon. Dès ses premières années, elle a cherché à attirer les regards. Plus propre, par instinct, et d'ailleurs guidée par sa mère, elle s'est ornée pour plaire. Elle a fait usage de l'onction magique, dont nous avons déjà parlé, se lavant chaque fois le corps pour la rendre plus agissante. Elle porte au cou un collier de perles aux couleurs variées, auquel elle attache une longue houppe tombant le long de l'épine dorsale : *busalu bwa mu nhingo n'ishoba*. Sur le front et sur les tempes, elle se fait tracer des tatouages (3 S) = ornement fort estimé du Nègre. Elle se fait raser soigneusement les cheveux autour du front : *kugenha* . . . elle y passe le peigne, pour les maintenir bien laineux : *kusakula n'isaku*, et dans ce but, l'instrument est abondamment enduit d'huile. Elle oint de beurre tout son corps (et soit dit en passant, cette onction est moins du luxe qu'un besoin de l'épiderme du Nègre.) Elle surveille sa démarche ; *kiyumbire*, marchant à pas comptés.

834. La jeune demoiselle comprend déjà et connaît d'instinct son influence fascinatrice sur les jouvenceaux du voisinage : elle a pris conscience de la puissance de ses arguments sur leurs cœurs étourdis, dont elle devine les préférences. Un beau teint foncé : *minzi abili*, de petits yeux éveillés d'où jaillissent en éclairs fulgurants les douces œillades : *twiso tudo twa kunenula*, une démarche mesurée et décidée : *kudelula*, une conversation attrayante : telles sont les rets, où trébuche le sexe fort !

Le jeune tourtereau de passage s'y laisse prendre ! Il ferme les yeux sur un passé peu recommandable plus volontiers que sur un défaut corporel. Il est heureux pour lui que les parents, les vieux de la famille soient moins emballés, plus vigilants ! En effet ceux-ci prennent, souvent très consciencieusement, leurs informations sur la famille et sur les antécédents de celui ou de celle qui doit, par alliance, devenir l'un d'entre eux. On donne une particulière attention à l'activité, à l'amour du travail du gendre ou de la bru à élire : on a soin de ne pas obérer la famille par l'admission de paresseux. On veille par dessus tout à assurer la postérité de la famille. Le seul soupçon de la stérilité de l'un des

aspirants, suffit pour faire abandonner un projet d'alliance, pour faire évanouir le mirage de tous les avantages physiques de la personne en question.

835. Quand sont terminées ces recherches préliminaires, le prétendant: *msumba*, invite quelques amis; puis en tenue... de gala, ils vont de compagnie tenter fortune. Le garçon sait qu'une telle: *munhya* songe à lui. Déjà il en a obtenu des entretiens particuliers,... lui a envoyé des cadeaux,... en a fait à ses parents. Cependant, malgré tout, il n'est pas assuré du succès de ses premières démarches: le vent tourne si fréquemment! La première démarche a lieu à la nuit tombante: le petit groupe arrive au village abritant la „désirée“: On prie un enfant rencontré d'indiquer le *ndalo* ou *mazi*, servant de dortoir aux filles déjà grandes... et l'on s'y rend.

836. Aux abords de la hutte, on élève la voix: „Nous désirons entretenir une telle!“ — „Si jusque là nul choix n'avait été arrêté, on en fait alors l'essai.) — Avant tout entretien, les premières jeunes filles parues, présentent aux visiteurs des sièges: tabourets ou tronçons d'arbres: ainsi l'exige l'étiquette. Cela fait, on avertit l'intéressée de la visite dont elle est honorée. Celle-ci s'empresse. Après des salutations quelque peu embarrassées, sans nul détour, le prétendant en arrive au but de la visite: „Ma sœur, dit il, nous sommes venus chercher une palette à cuire: *babuda ilumbu lyane, iswe twizaga kukoba mdinho*.“ Une palette à cuire! Métaphore élégante... peut-être? du moins très claire, signifiant: cuisinière... épouse. (Les fiancés et conjoints ne prononcent jamais le nom l'un de l'autre. Même après la conclusion du mariage, ou du moins jusqu'après la naissance d'un premier enfant, les époux ne s'interpellent pas mutuellement de leur nom: ce serait une grossièreté. Il est au contraire, de bon ton, de s'interpeller en ces termes: „*mwana mbati*“: fils ou fille d'un tel: et, même après la naissance du premier enfant, l'épouse est ainsi nommée; ou bien on la nomme: mère d'un tel: „*nina mbati*.“)

837. Aux premières ouvertures faites par le „chercheur d'une palette à cuire“, la fille généralement ne se presse pas de répondre; il convient qu'elle se montre gênée et se taise un bon moment. Enfin elle parle, et souvent la réponse est celle-ci: „Aujourd'hui, je ne peux donner aucune précision; allez et revenez demain!“

Jagi ! mulize igolo ! Or, ces paroles sont déjà de bon augure ! Au cas où elle dédaignerait la proposition, elle le dirait carrément ! Alors le jeune homme ne se hasarderait plus à se présenter une seconde fois personnellement : il enverrait ses amis, ou députerait des amis de la fille.

La décision a donc été remise au lendemain : on se garde bien de manquer au rendez-vous. Entre temps, la fillette a consulté sa sœur aînée, ou sa grand'mère, même des compagnes : *banhya biye*. Suivant les avis entendus, elle donne son acquiescement, ou exprime un refus. Si elle accorde son consentement, le jeune homme répète sa demande, disant : „*ndikubuja, ilumbu lyane, ul'ulitogwa teletele twikale naho kushika kufwa kwiswe, uniwire hamo ulitogwa tuhu ku nguno ya kuwirwa na biyo, n'obebe mwenekili, ukatogirwe shisoga.*“ — Je te demande, ma sœur, si tu es réellement d'avis que nous restions ensemble jusqu'à notre mort ? Si oui, dis-le carrément ! Peut-être donnes-tu ton assentiment parce que tes compagnes t'ont pressée de le faire ; mais toi-même dis sincèrement le fond de ta pensée !“ — La fille répond : „*Moi-même je le veux ainsi, mon frère ! Je n'ai qu'une seule parole ! Si tu es prêt, apporte du bien ; mes préposés ne veulent point me marier sans façons ; ils exigent une dot : nditogwa nene mwenekili, na nakabile na mihayo mingi, ilumbu lyane. Ubebe, ul'umalilire, kaziletage tuhu nsabo : unene, bahanya bane bakule-maga kutolwa shisho, bugonga nsabo.*“

838. Dès le lendemain, la fille, soit en personne, soit par l'intermédiaire de ses compagnes, annonce sa décision à sa grand-mère ou à sa sœur aînée, parfois aussi à sa propre mère. Celles-ci à leur tour la communiquent au père ; enfin ce dernier en entretient les grands de la famille, *bahanya* c.à.d. les principaux membres : à eux maintenant de prendre les informations nécessaires ; après quoi ils donneront leur décision.

839. Ces grands de la fille *bahanya*, c'est la famille ayant droit de tutèle sur elle, d'après les coutumes du pays. La famille règle donc toute l'affaire du mariage ; à elle reviendra la dot. Le père comme tel, n'a rien à dire, rien à recevoir, s'il n'a pas acquis le droit de tutèle sur les enfants, par voie du *kukwa*. Le même droit de tutèle s'étend pareillement sur les garçons ; mais alors, le tuteur, au lieu de recevoir, doit au contraire payer la dot

nécessaire pour le mariage de son pupille. Cette charge, généralement, n'incombe pas à un seul individu ; toute la famille se cõtise solidairement pour fournir une dot permettant au pupille de se marier honorablement.

840. Si donc les tuteurs de la fille ne formulent aucune opposition au projet de mariage, la fille en fait avertir son prétendant par l'une de ses compagnes. A cette nouvelle, le garçon va trouver son père ou son tuteur et lui dit: „*Wabonaga mkamwana!*“: Je t'ai trouvé une bru! mais ses parents veulent une dot: ils ne veulent pas que je l'épouse pour rien! Ainsi prend fin le premier acte. Le second consistera dans la conclusion des fiançailles. Des mandataires: *bakombe* en sont chargés.

b) Fiançailles *Kukangira*.

841. *Kukangira* signifie: déposer des gages, des arrhes, et cela publiquement, dans le but d'empêcher tout autre prétendant de demander la main de la „promise“. La somme ainsi déposée en gage equivaut à dix pièces: *ikumi*. Elle est désignée par l'expression: *kitandula kaya*, s'assurer une maison, un *home*.

Le père ou le tuteur du garçon recherche deux mandataires: *bakombe*, et les envoie conclure en son nom les fiançailles. Tout d'abord il fait annoncer à la famille de la fille que le lendemain, les *bakombe* se présenteront. (Il est à noter qu'à partir de ce moment, les deux familles se donnent mutuellement le nom de *sanzi*.) Au reçu de la nouvelle, les parents de la fille convoquent leurs propres mandataires.

Dès le matin, les *bakombe* de l'homme se mettent en route, munis du gage des fiançailles: une vache ou dix chèvres. Avant leur départ, on leur a signifié la somme que l'on consentirait comme paiement de la bru: *mkan'mwana*. Arrivés aux approches du village de la fiancée *mtolwa*, ils poussent ce cri: „*Muli holo, muli holo!*“! vous êtes des moutons! Chez le nègre, comme ailleurs, le mouton est symbole de sottise. L'appel en question signifierait donc: „Vous êtes des sots!“ Mais est-ce là le sens exact de l'interpellation? Certains lui donnent ce commentaire: „Sots que vous êtes, ne savez-vous donc pas que nous vous apportons des richesses?“ Quoiqu'il en soit du sens exact, cette coutume est très ancienne: toujours on s'y conforme, sans que nul prenne garde à sa signification. A ce cri, les vieilles de l'in-

térieur poussent des cris de joie : *Kutula mhundu* ou *kudananha*, et elles retournent aux arrivants leur propre salut : „*Muli holo, muli holo!*“

Après s'être annoncés de la sorte, les *bakombe* entonnent un couplet de noces, du genre de celui-ci :

<i>Tubakandikija banyalilu</i>	Nous bourrons de viande qui en veut!
<i>Bailya na matwi gayo</i>	Déjà, ils la dévorent de leurs oreilles!
<i>Balyomba na banamhala,</i>	Vieux et vieilles s'entendent
<i>Na bagikulu ga bugeraniya!</i>	Pour la partager équitablement!
<i>Bailya na matwi gayo.</i>	Déjà ils la dévorent de leurs oreilles!

Ce chant des *bakombe* est un hymne à la louange du père du fiancé. Telle est sa richesse et sa générosité, qu'il est capable de satisfaire les plus avides mangeurs de viande!

Le chant terminé, les vieilles oignent de beurre la tête des *bakombe* et les accueillent avec ce vœu bien inattendu de qui n'est pas de cette race de pasteurs : *Yamunyela ngombe baduk'imwe* la vache fiente sur vous, pauvres hères que vous êtes! Une bénédiction de telle audace les laisse bouche... close!... et les vieilles les précèdent vers le village.

Entre temps, surviennent les *bakombe* de la jeune fille, s'empressant à la rencontre de leurs collègues. Par politesse, ils les déchargent de leurs armes et bâtons et prennent possession des bêtes amenées. Ils introduisent leurs hôtes dans le logis réservé aux étrangers : *mu humbi*. Tous alors prennent place sur des sièges, et se saluent mutuellement en d'interminables formules, où s'entremêlent aux vœux de bienvenue toutes les nouvelles imaginables.

842. Finalement, on en arrive au but de la rencontre. Les visiteurs débutent en ces termes : Le fils d'un tel désire épouser la fille d'un tel : „*m'wana mbati alitogwa kumtola m'wana mbati.*“ Les *bakombe* de la fiancée répondent : „*Shisoga!* c'est bien!“ Les premiers reprennent : „*Tuliza kukangira* ; nous venons donner le gage des fiançailles.“

Cependant la fiancée elle-même se tient cachée chez sa grand'mère, ou une autre parente. On lui députe des femmes, pour lui demander si elle donne son consentement. Puis quand

les messagères le rapportent, on procède à la conclusion des fiançailles. La famille acceptant le gage: *kitandula kaya*, la fiancée est assurée au jeune homme, si non d'une façon absolue, car une rupture pourrait encore se produire, du moins avec une certaine garantie. En effet, si la fille retirait son consentement à un mariage auquel tiennent les parents à cause de la dot en perspective, ils insisteraient, menaceraient même, pour lui extorquer le *oui* désiré.

Comme couronnement de la cérémonie, un repas est servi aux mandataires du fiancé.

Le repas terminé, ceux-ci mandent leurs collègues, les mandataires de la fiancée, et sur le champ, ils entament la question de la dot. Si les propositions des uns et contrepropositions des autres peuvent être amenées à un point de rencontre, les mandataires prennent jour pour un repas en commun: *kulya bukombe*. Trois ou quatre jours sont accordés aux parents de la fiancée pour la préparation de ce festin. Cela fait, les envoyés du fiancé se retirent reconduits pendant quelque minutes par leurs collègues, puis ceux-ci prennent congé, confiant aux premiers salutations et souhaits pour la famille de leur futur gendre.

Si les négociations venaient à être rompues, les mandataires de la fiancée ramèneraient le gage laissé, en disant: „*Bwinga bwa-fumaga*: les noces s'en sont allées! C'est rompu! Dans ce cas, la fiancée doit se soumettre à la cérémonie du *kwiyojera nsabo* c. a. d. se baigner, se laver du prix des fiançailles. Cette opération a lieu soit le lendemain des fiançailles auxquelles elle n'a pas consenti, soit le lendemain du jour où elle reprend sa parole. Dans ce cas, la jeune fille prie son frère, ou tout autre parent, d'amener le lendemain matin, devant la hutte, les bêtes offertes comme gage. Elle même prenant alors une écuelle de bois contenant de l'eau, s'approche des bestiaux. Posant le vase sur le sol, elle en prend de l'eau de ses mains, se lave la face en projetant sur les bêtes des gouttes de cette eau. C'est le *kwiyojera nsabo*. Ce faisant, elle signifie ne plus vouloir entendre parler du mariage projeté. Les *bakombe* ont assisté à la cérémonie: il leur reste à retourner les bêtes à leur propriétaire.

Remarquons-le encore: en ce mariage tout se fait en plein jour, en public, devant témoins.

c) Festin des entremetteurs, dans la demeure de la fiancée :

Kulya bukombe.

843. La fille n'a pas retiré sa parole ; le festin des mandataires aura donc lieu au jour fixé. Les parents de la fiancée en ont averti voisins et amis ; car, selon la coutume, ils doivent contribuer aux frais de cette fête ; et donc les voisines apportent farine et autres comestibles.

844. Le jour venu, les mandataires du fiancé se présentent dans la matinée, et sont reçus avec le même cérémonial que le jour des fiançailles. Chacun d'eux, par jeu, se choisit parmi les vieilles présentes une fiancée de circonstance, afin, dit-il plaisantant, d'en faire son épouse. Aussitôt leur est servi un petit déjeuner : *kulya ha mkalango*, consistant en friandises grillées. En certaines régions, on nomme ce déjeuner : *bugali bwa budima mata* : repas des salutations ès quelles on enlève les arcs aux arrivants pour les décharger, leur faire honneur.

845. Un autre déjeuner est en même temps servi aux vieux et vieilles, accourus pour rehausser de leur présence l'éclat de la fête. Aux hommes on sert le *bugali bwa budula mbigi* i. e. percement du dé de bois. Aux femmes on offre le *bugali bwa kulumwa mbisu* : i. e. de la morsure des fourmis. Ces deux termes font allusion aux relations conjugales, puis à l'enfantement au cours duquel la femme étant assise sur la terre nue, ne peut se préserver de la morsure des fourmis.

Après ce déjeuner, arrive à son tour le père du fiancé, accompagné de ses compères. Il est reçu avec la même solennité que les *bakombe*.

Vers midi, un premier mandataire de la fiancée offre aux *bakombe* une première chèvre : *mbuli ya lubabo*, disant : *makubi gimw'aya* "voici l'assaisonnement ! En même temps, un autre mandataire apporte de l'eau, puis un grand plateau en bois, sur lequel sont déposés du beurre, des feuilles de ficus, un couteau et une cognée : *luhe butulagamo minzi na maguta ga shaba, na kadûtu ka mlumbaga, na lushu n'ibasa imo*. L'eau, le beurre, les feuilles de ficus sont toujours présentés à un visiteur de marque, tels sont les *batemi*, quand on leur offre en cadeau une chèvre ou un bœuf. Le couteau et la cognée serviront à tuer la bête. Du bois et du feu sont également apportés, pour cuire la victime.

Quand c'est fait, les vieilles présentent la polenta cuite par leurs soins ; et pour récompense, elles reçoivent le dos et les entrailles de la chèvre. Les *bakombe* de la fiancée en reçoivent également une épaule et la tête.

Ce repas terminé, les réjouissances commencent avec la danse traditionnelle. *Bakombe* et vieilles choisies comme épouses de circonstance, font leurs rondes.

La nuit suivante est passée chez les parents de la fiancée.

Le lendemain, les *bakombe* reçoivent, avec le même cérémonial que pour le repas de la veille, le repas proprement dit des fiançailles : *bakombe lizugo lyabo*. Chez les riches, la victime est ordinairement un bœuf. Ils le partagent, selon la prescription de la coutume, avec les vieilles, comme ils l'ont chanté, à leur arrivée, le jour des fiançailles. Au moment où les hommes écorchent la bête, une vieille s'approche, tenant en main une palette à cuire ; d'un coup vigoureux, elle en frappe le cadavre : ainsi empêchera-t-elle la chair de se corrompre. Une cuisse est envoyée aux parents de la fiancée ; les entremetteurs de celle-ci reçoivent une épaule et la tête : *kukono na mtwe* ; les vieilles le dos et les entrailles : *mugongo na bula*, ou *luyango*. Les vieilles emportent leur lot chez la mère de la fiancée : elle devra cuire, puis servir aux vieilles. Les entrailles doivent rester intactes. S'il arrivait à la mère, en les nettoyant, d'y faire la moindre déchirure, elle devrait réparer cette faute, et rétablir son honneur, en donnant aux autres cuisinières du festin *bakanumba*, une chèvre, dénommée alors : la chèvre du déshonneur. Ce rite fait allusion, de nouveau, au sein de la mère !

846. Pendant que les entremetteurs du fiancé sont à préparer leur viande, arrivent ses *bapambezi*, les „attiseuses“ du feu. Ce sont les sœurs et parentes du fiancé, avec leurs compagnes. Chacune d'elles apporte quelques branchettes sèches à jeter dans le feu du foyer, pour l'entretenir et l'attiser. Arrivées devant la hutte où se trouvent les *bakombe*, elles jettent à terre leurs brindilles, disant : *cha kupembela* voici de quoi attiser !

En même temps, elles ont apporté les „attributs“ du fiancé. La petite sœur de ce dernier, n'eût-elle que quatre ou cinq ans, porte l'arc : *buta* de son frère. Une autre porte une flèche *isonga*, à la pointe de laquelle est piqué un minuscule morceau de viande. D'autres portent la lance *ichimu*, la cognée *mbasa*, une gourde

de voyage *mkunga*, une sandale *kiratu*. Ces objets symbolisent les droits et devoirs de l'époux: des armes pour défendre la famille et pour la chasse, une lance symbole d'autorité de l'époux sur l'épouse, une cognée pour couper le bois et défricher le champ, une gourde pour les voyages ayant pour objet le commerce, l'acquisition de la richesse.

Les rapides salutations de l'arrivée des *bapembezi* sont suivies de la danse, à laquelle elles prennent part avec les vieux et les vieilles. Toutefois, les vieilles dansent à part, devant la hutte de la mère de la fiancée, en chantant ce refrain:

„Ihi, hulila, hi! (bis)	Ihi, hulila, hi! (bis)
„Wabeja malik'aya,	C'est bien! Voilà de bonne besogne!
„Ganukuli	Prenez-la pour vous,
„Bamayu malik'aya... Gunukuli	Mères, cette belle besogne!
	Prenez-la pour vous!

Et tel est le rite d'initiation de la jeune femme à ses nouvelles occupations: la cuisine.

La danse finie, les petites „attiseuses de feu,“ sans prendre part au repas, s'en retournent à leur huttes, en chantant cet autre refrain:

<i>Tuzimangushe mhambala ya bakuli</i>	Effaçons les traces des bakuli;
<i>Lukwi lwabinzika</i>	Le bois à brûler est rompu!
<i>Lwa mgembe lwabinzika</i>	Le bois d'ébène est rompu!

Ce terme: *bakuli*, (dont le sens propre désigne les lézards fort nombreux dans les rochers) désigne ici les „attiseuses“ du feu. Elles ont apporté le bois: leur tâche est finie; elles peuvent s'en retourner au logis, en effaçant la trace de leurs pas.

En ce jour, les deux fiancés ne peuvent paraître sur le lieu des réjouissances. La fiancée se tient cachée chez sa grand'mère, et le fiancé reste au logis paternel.

Le repas étant prêt, la danse cesse, et l'on se met... à table! En ce jour, on ne sert que des mets de choix: viande *nama*, miel *buki*, champignons *bwoba*, arachides *halanga*, terre-noix *mapande*. A ce dernier légume, la fiancée ne doit pas toucher: elle aurait des difficultés en son ménage!

Quand le repas est fini, les *bakombe* retournent chacun chez soi. Toutefois, si leur village était trop éloigné, ils attendraient au

lendemain matin. Ils emportent, enfilé sur des broches en bois, l'excédant de leur viande du festin, pour l'offrir aux parents du fiancé. Avant de se mettre en route, de concert avec les entremetteurs de la fiancée, ils fixent la date d'un autre repas similaire, à faire dans la famille du futur.

d) Festin des entremetteurs chez le fiancé.

847. De retour au logis du fiancé, ses mandataires remettent à la mère de ce dernier la viande qu'ils apportent. Puis, ils racontent par le menu, les incidents de leur mission; comment ils furent reçus, traités. Les mêmes procédés devront se répéter point par point au repas rendu par le fiancé.

Au jour fixé, dans la matinée, les entremetteurs de la fiancée paraissent à leur tour. Aux approches du village, ils chantent :

<i>Bal'utogwesagwesa</i>	Vous nous avez attirés dans un piège,
<i>Mwali mkamanire</i>	Sans nous connaître.
<i>Twikili ehe, twashika,</i>	Mettez-nous le repas de côté, nous venons!
<i>Kubalela banhu ehe kwashika,</i>	Le temps de recevoir dignement est arrivé,
<i>Kumwabulyaga kwashika,</i>	Le temps de manger est arrivé!
<i>Aa, kwashikaga Ee!...</i>	Aa, il est arrivé! — Ee, ya hu huyu!

Ce chant est une provocation aux *bakombe* du fiancé, à faire aussi bien qu'eux mêmes ont fait: Vous nous avez attirés sans nous connaître... sans songer que nous viendrions à notre tour.

Les rites suivis chez la fiancée se répètent en leur ordre et moindre détails. Toutefois les objets symboliques diffèrent. Dans la demeure de la fiancée, ont été présentés les attributs du fiancé; ici seront présentés ceux de la femme. L'une des sœurs de la fille porte sur la tête, le laissant retomber sur la nuque, le petit tablier de la fiancée, confectionné de perles aux couleurs variées: *lupamba sambi*. Une autre porte le vase aux onguents: *sazi ya maguta*. Une troisième la palette à cuire préalablement plongée dans le miel: *mdinho na buki*. Une dernière porte un balai. Ces objets symbolisent l'état et les obligations de la femme. Le petit tablier et le vase aux onguents rappellent la vie conjugale, la palette et le balai les travaux quotidiens de la femme. Le miel, condiment de choix, lui rappelle le devoir d'assaisonner les mets:

kutwira. Le choix de ces symboles est un souvenir de la légende de la création des deux premiers humains. Voici le récit de cette légende. *Nyangasa* créa tout d'abord un homme, puis il songea à lui créer une compagne, afin de pourvoir par leur intermédiaire au peuplement de toute la terre. Or, celui-ci, n'ayant pas encore connaissance de l'existence de sa compagne, s'en vint un jour sur le rivage d'un lac. Subitement, il vit au milieu de ses eaux une femme; elle lui sembla fort belle, et sur le champ son cœur s'éprit du désir de la posséder. Mais impossible de l'approcher, elle était entourée des flots... et de plus protégée par des flammes et un essaim d'abeilles. Il usa donc de ruse pour la décider à sortir de l'eau et à mettre pied à terre. „Eloigne donc ce feu de tes pieds, lui dit-il; apporte-le sur la terre ferme, pour t'en servir à cuire ta nourriture. Quant aux abeilles, installe-les dans le creux d'un arbre.“ La femme écouta ce conseil, persuadée, elle quitta l'eau et devint l'épouse de l'homme. Avec sa personne, elle lui apportait le feu et le miel.

Au festin chez le fiancé, les *bapembezi* de la fiancée viennent également apporter leur contingent de brindilles. Après la danse, au retour au logis, elles chantent:

<i>Nane noyire sangisangi</i>	Je ne veux plus
<i>Kusangira bagosha</i>	fréquenter les hommes,
<i>Kobaga naho wako</i>	Toi aussi cherches en un
<i>Umwene kusangira bagosha</i>	Pour toi. Je ne veux plus.

Ce chant signifierait que cette jeunesse songe à prendre au sérieux le mariage.

e) *Kwikwera*. Débat public pour fixer la dot.

848. La danse est terminée! Les *bakombe* de la fiancée se rendent au lieu de réception des hôtes. Les *bakombe* du fiancé rangent six sièges à l'entrée de la hutte: quatre pour les *bakombe*, et deux pour les beaux-pères. Ce service leur attire de la part de leurs collègues un petit cadeau. A l'intérieur de la hutte se tiennent cachées: la mère du fiancé, des amies, le fiancé lui-même. Ordinairement, une foule de curieux assistent à la séance, accroupis à terre à l'entour des sièges.

Chacun des acteurs ayant pris sa place, un entremetteur du fiancée ouvre la séance. A haute voix il interpelle les entremetteurs de la fiancée, posant une question, recevant la réponse.

<i>Muli ba bwinga?</i> — <i>R. Hi!</i>	Etes-vous pour le mariage? — Oui!
<i>Muli b'isumbi?</i> — <i>R. Hi!</i>	Etes-vous pour le siège? — Oui!
<i>Muli ba maguta?</i> — <i>R. Hi!</i>	Etes-vous pour l'onguent? — Oui!
<i>Muli ba msele?</i> — <i>R. Hi!</i>	Etes-vous pour le tablier? — Oui!
<i>Twitôle?</i> — <i>R. Hi!</i>	Nous marions-nous? — Oui!
<i>Ihani ishile!</i> — <i>R. Hi!</i>	Que l'entêtement cesse! — Oui!

Le siège en question signifie la compétence de l'homme à prononcer les jugements. Pour juger et prononcer une sentence, il s'assied. Le siège symboliserait encore l'hospitalité. La question posée équivaldrait donc à celle-ci : Etes-vous disposés à recevoir convenablement les étrangers? Ces interpellations sont une nouvelle allusion à la vie conjugale. La fille veut-elle cesser sa vie de jeune fille, pour se soumettre aux devoirs d'une épouse? Après cette introduction, les femmes de l'intérieur expriment leur assentiment par un cri de joie : *Jiyuyuyu!*

Le même entremetteur du fiancé, répète les mêmes questions, et reçoit les mêmes réponses. Cela fait, il ouvre la discussion proprement dite, en ces termes : *nabona ikumi* : j'ai vu, c. à d. : je mets dix pièces! (pour le paiement de la dot.) Un entremetteur de la fiancée reprend : *waniduma!* tu m'as heurté; mais non renversé.

A ce moment, les deux beaux-pères entrent en scène, continuent la discussion, les *bakombe* y jouant seulement le rôle de témoins.

Le père de la fiancée surenchère la première mise, disant : „*nabona makumi abili*,“ je mets 20 pièces! Son partenaire répond : „*utali kushisha*:“ tu n'y es pas encore! La discussion se poursuit ainsi, la mise montant de 20 à 30 etc. jusqu'à ce que soit atteinte la somme désirée, et que l'accord intervienne.

Après chaque mise nouvelle, on jette en un tas, autant de petits bouts de bois que l'augmentation compte d'unités monétaires. Finalement, ces bois sont comptés et le total donne le chiffre de la dot. Si on ne tombe pas d'accord en cette première... adjudication, on s'y remet le lendemain.

Une fois l'accord réalisé, le père de la fiancée réclame divers suppléments:

tulaga mhandiko!

Ajoute la pièce finale! soit 10 pièces.

tulaga mgata

Ajoute le *mgata!* soit 1 pièce pour récompenser la belle mère de la peine prise pour élever la fille.

tulaga mshenga

Ajoute le *mshenga*! prix de l'étoffe ayant enveloppé la fille pour la porter sur le dos.

tulaga ichimu }

tulaga isomeke }

tulaga cha kalezu

Ajoute la lance! Les 2 fers de la lance rappellent la paternité.

Ajoute la barbe! ajoute la part du grand père.

849. Tout étant ainsi fixé définitivement, les *bakombe* du fiancé comptent, en présence du public, la somme totale de la dot. Cette comptabilité a son importance: une rupture pourrait se produire et la dot serait rendue: le témoignage des *bakombe* sera invoqué, et il sera dirimant.

Reste maintenant à transformer le nombre abstrait de pièces en des objets concrets bien palpables. Cette opération engendre de nouvelles difficultés; car le plus souvent, la dot est soldée en bêtes, et celles-ci doivent être estimées. Cependant, elle peut être payée aussi en articles d'échange, et depuis ces dernières années, en argent sonnante.

850. Cette dernière phase de la discussion finie, on remet publiquement la dot: vaches, chèvres, moutons, ou objets d'échange, aux *bakombe* de la fiancée: à eux de les emmener! Tout semble donc fini; on se sépare. Mais, à peine les *bakombe* se sont-ils éloignés d'une centaine de mètres, qu'ils reviennent, disant: *twiba kilatu*: nous avons oublié la sandale; traduisez: il nous faut encore une chèvre! Elle leur est servie.

Enfin, ils ont quitté le village. Alors, toutes les femmes présentes se mettent à leur poursuite, poussant des cris et essayant de leur ravir la dot. Si leur ruse réussit, elles ramènent le troupeau en triomphe, et les *bakombe* honteux de leur défaite, doivent par un cadeau racheter la dot aux *bagikulu*.

Au village de la fiancée, ils sont reçus aux cris de joie de la gent féminine et conduits avec leur troupeau devant la hutte où demeure la mère de la fiancée. Celle-ci les y attend pour bénir les bêtes. Elle le fait en les aspergeant d'eau, et disant: „*zibyalane!*“ qu'elles croissent et se multiplient! Durant longtemps, plusieurs années parfois, c'est-à-dire jusqu'à certitude de la stabilité du mariage, le père de la fiancée tiendra ces bêtes en réserve, de façon à pouvoir les rendre *kuzimula* en cas de rupture; mais n'entre pas en ce compte ce qui fut mangé à l'occasion des fian-

çailles et des noces. Il arrive que la dot reçue au mariage d'une fille soit employée à solder la dot pour le mariage de l'un de ses frères.

851. Après un an, parfois après quelques mois, la dot est partagée entre les membres de la parenté. Mais si la femme venait à mourir sans enfant, chacun devrait rendre ce qu'il a reçu, à l'exception des veaux nés depuis le mariage, qui restent acquis au gardien de la mère. Pour garder la dot, la famille de la femme devrait remplacer la défunte par une autre femme de la parenté.

A l'occasion de ce partage de la dot, le père de la fiancée prépare une abondante bière, en l'honneur des beaux parents. Cette bière est dite: *umana nzira*, ou bien: *kubulaga mbyal-irwa*, c.-à-d.: tuer celui qui est né dans la maison. Par cette bière, on rachète tous les petits nés depuis que le troupeau fut amené. Faute d'offrir cette bière, les petits nés la 1^{ère} année devraient être rendus à la famille du gendre.

Si une bête de la dot vient, pour n'importe quelle cause, à périr avant le partage, ou du moins avant la fin de la 1^{ère} année, fût-elle prise par le lion, le père du fiancé doit la remplacer par une autre. Sans y toucher, on lui a rapporté la bête crevée et on en réclame une autre bien vivante. Cependant, le père du fiancé peut s'assurer contre de tels accidents. Si le jour du *kukwera*, il a surajouté à la dot la chèvre dite du couteau: *mbuli ya lushu*, il est dispensé de toute compensation à la perte d'une bête. Cette perte est endossé par le père de la fille; mais ce dernier peut en vendre ou manger la viande. Après le partage de la dot, les bêtes crevées ne sont plus remplaçables.

Ces coutumes: reddition de la dot, compensation des animaux crevés (surtout quand sévit la peste bovine), remplacement de la femme défunte par une autre parente, donnent lieu à une foule de difficultés. Aussi serait-il préférable de payer la dot en argent comptant... du moins pour celui qui débourse. Celui qui encaisse est moins avantage: l'argent ne fait pas de petits (?) et surtout il est vite dissipé.

f) *Kwingira winga*. Contrat du mariage.

852. Quelques jours après le *kwikwera*, dès que la bière est prête pour la solennité du mariage, le fiancé réunit de nouveau

ses amis. Toute la jeunesse féminine est également invitée. De son côté, la fiancée agit de même. La fête durera quatre jours.

L'acte préliminaire des solennités consiste à fixer, dans la hutte de la fiancée, le crochet de l'arc du fiancé: *kusunga ngango*, ou en d'autres termes, de racheter cette hutte: *kukomola numba*. Deux ou trois jeunes gens, choisis parmi les plus robustes et les plus rusés, sont chargés de l'opération. Il s'agit pour eux de fixer le crochet auquel sera suspendu, chez la fiancée, l'arc de son prétendant; cela fait, la maison sera conquise, comme prise d'assaut, c'est la prise de possession.

Les jeunes gens se mettent donc en campagne munis de ce crochet; mais ils savent devoir trouver une vive opposition à leur tentative. De fait, la chose est rien moins que simple. La fiancée a pris ses précautions: de robustes gardiens sont postés autour de sa hutte; tous les accès en sont surveillés, et tout intrus repoussé, même par la force. A la tombée de la nuit, nos aventuriers s'approchent, se dissimulant dans la brousse, le fameux crochet bien caché sous les vêtements. L'important est de surprendre en défaut les gardiens, au besoin de les dompter rapidement, et d'exécuter le coup en vitesse, avant l'arrivée d'un renfort. Le coup est-il réussi, le crochet fixé, on chante victoire: nous avons racheté la maison! et les vainqueurs disparaissent en hâte, vont avertir le *mtozi* de leur succès. Mais la réussite n'est pas règle commune. Les gardiens, voire même les gardiennes, étaient en trop grand nombre! Alors reste une ressource: le rachat effectif, contre paiement. Le prix généralement n'est point élevé: une pioche suffit au dit rachat de la maison: *bukomola numba*. A ce compte, l'autorisation est donnée de suspendre paisiblement le crochet. Mais cette voie pacifique est moins glorieuse à l'ardente jeunesse que serait la réussite par ruse ou vive force: l'aveu de leur échec, à leur mandant, leur est une dure humiliation.

853. Néanmoins, la hutte est acquise: le *mtozi* époux pourra se mettre en route avec son nombreux cortège formé de toute la jeunesse des environs. Il ne le fait pas sans prendre congé des siens comme il convient. La fiancée également, bien qu'en réalité elle ne les quitte point, prend congé de ses parents, *kudahya*, de toute sa famille, de ses amies.

Toute cette journée, aidée de ses compagnes, elle fut occupée à moudre la farine nécessaire au repas des noces. Grosse besogne

certes! Toutes les meules rangées sur une ligne, le travail fut enlevé gaiement, avec accompagnement de chants. La fiancée allant de l'une à l'autre, a recueilli à mesure de sa production la farine moulue, et cependant chaque ouvrière s'est permis la plaisanterie de lui barbouiller de farine le visage. D'autres amies ont apporté leur farine toute prête; d'autres enfin présentent leurs cadeaux: poterie de cuisine ou autres objets de ménage.

Le fiancé est en route avec ses invités, portant ses insignes: arc, flèches, lance, cognée, sandales, gourde, fourche à trois fourchons dont se servent les hommes pour la récolte du sorgho. Ils s'entraînent, chemin faisant, avec des chants de circonstance, où l'abondance des paroles compense la pauvreté des idées. Du reste les chants indigènes remplis d'allusions symboliques ou autres sont parfaitement incompréhensibles à l'étranger, sans un minutieux commentaire. Par contre, les mélodies ont du charme, du solennel même et rappelleraient nos chants religieux. Le Munyamwezi est un chantre, un musicien remarquable. Il chante avec passion, partout, en tout temps; il chante dans ses voyages, en portant allégrement sa lourde charge; il chante aux cultures de ses champs, le soir près du feu; il ne peut rien faire s'il ne module ses airs. Les femmes elles-mêmes ne feraient pas la mouture de leur farine sans fredonner leurs airs mélodieux.

854. Le cortège du fiancé s'est approché; un jeune homme a enflammé une torche de paille, et l'on entonne la strophe suivante:

<i>Batwim'iswa</i> (bis)	Voici venir ceux qui allument la paille.
<i>Fumi bahabi</i>	Sortez, mendiants que vous êtes!
<i>Twamsanga kuhwaya</i>	Nous la trouvons au village.
<i>Ilu iyu, ilu iyu,</i>	Celle-là, celle là!
<i>Wiseke lya chuma</i>	Avec sa pipe en fer.
<i>Nifiraga nane halole</i>	Amenez-la que je la voie.
<i>Wiseke lya chuma, lya chuma,</i>	Celle à la pipe en fer, en fer,
<i>lya chuma!</i>	en fer!
<i>Akubehheraga lya chuma</i>	Elle fume la pipe en fer,
<i>Akubehheraga mugol'uyu</i>	Elle fume, c'est une reine!

En raison de cette torche allumée, la jeune bande est appelée: les allumeurs de paille. Quelle est la signification de ce rite? Impossible de la trouver! Veut-on, par ces feux, signaler l'arrivée des visiteurs! Ou bien veut-on imiter les procédés sinistres des

„Aimez-vous une mauvaise fille ? Etes-vous venus m'ensorceler pour que je meure ? (bis).

Le tablier est tombé, accusons à faux la bien-aimée. Aimez-vous une mauvaise fille ?“

Quand, épuisé de fatigue, l'un des groupes avoue sa défaite, tous se retirent : les femmes dans le *mazi*, les hommes dans le logis à eux réservé.

857. Avant l'aurore commence une autre scène : celle où le mariage est contracté : on le désigne par ce terme : *kulumiwa nhonge* litter : déglutition de la bouchée.

La fiancée, jusqu'à ce moment, est demeurée cachée : d'où nécessité de la chercher. Durant cette retraite nocturne, sa mère l'a initiée à l'état du mariage, lui a donné quantité de bons conseils sur la conduite à tenir : envers son mari, dans le ménage, envers les étrangers, et particulièrement envers ses beaux-parents et les amis de son époux, afin que règne la paix au logis. Un peu après minuit, on lui a badigeonné, ainsi qu'à ses deux demoiselles d'honneur, tout le corps, surtout la figure, de farine et de terre blanche délayées dans l'eau. Ainsi est-elle rendue méconnaissable. Tel serait le but de ce rite ! Selon certains, il aurait une autre explication : on la badigeonne de la sorte, pour mieux faire ressortir sa beauté, quand au 2^{ème} jour de la noce, le *kwi-henda*, elle aura reçu les lotions et onctions dont nous allons parler.

Les suivants du fiancé vont donc de hutte en hutte, chercher la future ; et finalement à la hutte de la belle mère. Pendant leurs allées et venues, ils chantent la strophe suivante :

<i>Twinhagi, twinhagi mke iswe !</i>	Donnez-nous, donnez-nous notre femme.
<i>Tulaje kaya ! Hu iyu, hu iyu !</i>	Que nous retournions au logis ! La voici, la voici !
<i>Wakwitolel'uyu</i>	C'est elle qui veut se marier !
<i>Twingahi wakwilolela.</i>	Enlevez-vous que nous la voyions !
<i>Hi mbatl lya'ulinda hungulume,</i>	C'est une telle ! Jadis elle gardait les pigeons !
<i>Twalisolela lya'ulinda hungulume.</i>	Nous la tenons ! Jadis elle gardait les pigeons !
<i>Ikima m'lili lyapaluka</i>	C'est cette dondon.
<i>Mtwe na ku miso.</i>	A la tête et aux sourcils rasés.

Utugaleka masala maguhi.

Laissez-nous (à) notre courte intelligence.

Bapina, bapina, bamayu

Mères, nous sommes orphelins, orphelins.

Bapina bavulukulu!

Orphelins abandonnés!

Au début, le ton de ce chant se fait suppliant. Puis les demoiselles d'honneur montrant sourde oreille et cœur insensible, la prière tourne à l'insulte : donnez-nous cette grosse vilaine vieillotte n'ayant plus de sourcils ! Mais les demoiselles ne se laissent pas toucher pour si peu : prières ou insultes ne sont que paroles et point des coups. Elles ambitionnent un pourboire : force est de le leur accorder, c'est la bagatelle d'une pioche.

858. Enfin, la fiancée est livrée ; le cortège s'ébranle. En tête avance une petite sœur, ou amie de la fiancée. Celle-ci vient au 2^d rang, les mains appuyées sur les épaules d'une demoiselle d'honneur, et tout entière couverte d'une étoffe blanche. Derrière elle, couverte de la même étoffe suit une 2^{ème} demoiselle d'honneur. Ce groupe voilé avance lentement, à petits pas.

Durant cette marche du cortège vers la hutte nuptiale tous chantent en chœur :

Serema hutwale! (bis)

Avance, que je te mène,

Mayu, serema hutwale! ku winga!

Mère, avance que je te mène.

A la noce!

Mayu nifirage! ku winga!

Maman, que je te mène! A la noce!

859. Les jeunes gens chargés d'amener la fiancée, portent leurs armes afin de protéger le cortège... et pour empêcher les demoiselles d'honneur de leur jouer le mauvais tour de leur dérober la fiancée.

Enfin, ils arrivent à la hutte *mazi* où les attend le futur. Alors la sœur de ce dernier s'approche et s'apprête à enlever le voile qui dissimule la fiancée ; mais ses demoiselles d'honneur s'y opposent : et il faut y aller d'un nouveau cadeau. Sur cela les jeunes gens se mettent à les insulter, disant : *Wali wambisaya kiti isoga kweshi ali ibi ibi*. Vous l'aviez ainsi cachée pour faire croire qu'elle était belle ; vous savez bien qu'elle est vilaine ! Néanmoins elles reçoivent leur cadeau et permettent à la sœur

du fiancé d'oter le voile. Aussitôt des torches allumées sont approchées: on doit s'assurer de l'identité de la future, et voir si elle n'est pas borgne: *kulola ulu ni w'isongo*.

Mais tout le corps est enduit de farine; il est donc peu aisé de constater son identité! Pour faire la preuve, on la pince: elle poussera des cris et l'on reconnaîtra sa voix! Grande est la surprise des jeunes gens, en constatant qu'au lieu de Rachel ils ont amené Lia. Les *baseja* ont joué leur tour; d'où colère, indignation d'un côté, hilarité de l'autre. La fausse fiancée et ses *baseja* disparaissent comme une volée de moineaux.

Toute la scène est à recommencer. Les amis du futur renouvellent donc leurs recherches et supplications de porte en porte. Alors interviennent les parents de la future; ils prient les demoiselles d'honneur de s'acquitter sérieusement de leur mission, et d'emmener leur fille: *kuseremya mtolwa*, puisque la dot est payée. De nouveau donc le cortège se met en branle, emmenant cette fois la vraie promise. Les *baseja* font encore semblant, ici ou là, de vouloir la ramener en arrière; mais de petits cadeaux mettent fin à leurs espiègleries.

Quand est constatée l'authenticité de la fiancée, les demoiselles d'honneur présentent leurs excuses, disant: *Ilami, lilolagi, lyali likwibisa, gashinaga n'ilyo ibi ibi!* Voyez donc! C'est elle qui a joué ce tour; elle qui s'est cachée! elle aussi est bien vilaine! Et pour lui témoigner leur indignation, elles crachent vers elle à terre. La pauvrete laisse faire, ne disant mot!

g) Déglutition de la bouchée. *Kulumiwa nhonge*.

860. La fiancée est donc rendue dans le *mazi*; il ne fait pas encore jour, il est environ 4 h. du matin. Or le moment est venu de „signer“ le contrat du mariage.

La vieille, faisant fonction de cuisinière en chef pour la noce: *kanumba*, a préparé une polenta de sorgho et une sauce à la digitale, *bugali n'ilendi*; les fiancés vont en être nourris, c, a. d. unis.

La vieille apporte les deux pots, polenta et sauce. A ce moment, la jeunesse non encore mariée, garçons et filles: *basumba na banhya*, doit se retirer de la hutte. S'ils venaient à refuser de sortir, ils ne trouveraient de parti pour le mariage: les cris de joie que l'on va pousser tout-à-l'heure: *kutula mhundu*, en signe de conclusion du mariage, vaudraient pour eux, comme pour les deux mariés; eux aussi seraient liés.

861. Quand la jeunesse a évacué la hutte, on en ferme la porte, et de l'intérieur on la fixe de façon à en empêcher l'entrée. La *kanumba* y est restée avec toutes les personnes mariées.

La *kanumba* alligue deux sièges côte à côte; elle y fait asseoir les fiancés: l'homme à gauche, la femme à droite. Elle même se place devant eux, à genoux sur le sol, et leur tournant le dos; elle a déposé devant elle les deux plats, polenta et sauce. A cet instant cessent toutes causeries, il se fait un silence solennel.

De chacune de ses mains, la *kanumba* détache une petite portion de polenta, et en fait une boulette la roulant dans ses doigts, puis elle y pique le petit doigt de chaque main. Cela fait, elle se croise les bras sur les épaules; de cette sorte la boulette fixée au petit doigt gauche: *ku buta* passe du côté droit et réciproquement celle fixée au petit doigt droit passe à gauche. Ainsi la main gauche symbolisant l'homme présente à la femme la boulette qu'elle porte; et la main droite symbolisant la femme présente sa boulette à l'homme. L'homme serait autorisé à s'asseoir sur le siège de droite, la femme à sa gauche. Dans ce cas la *kanumba* présente les boulettes sans croiser les bras.

862. Du bout des lèvres, sans faire usage des doigts ni des mains, chacun des fiancés doit prendre au petit doigt de la cuisinière nuptiale la bouchée qu'elle lui présente; et chacun doit laisser tomber à terre sa boulette, sans la manger. La vieille recommence et présente une 2^{ème} bouchée, cette fois assaisonnée de sauce: *malenda*. Chacun doit l'avalier, sans la mâcher: *kugobya* ou *ku-mila busugu nungu*. Ces deux premières bouchées jetées à terre par les mariés sont recueillies par leur parenté; les parents de la femme recueillent la bouchée de l'homme et réciproquement. Ainsi est symbolisée l'union contractée par les deux familles. Ces boulettes sont conservées et dans la suite, elles sont mélangées à la bière qui sera faite par la famille du marié, pour commémorer le contrat. Cette bière porte le nom de bière des boulettes de polenta: *bwalwa bwa nhonge*.

863. Par cette manducation des boulettes, le mariage est contracté. A ce moment la tante paternelle du marié: *sengiye wa mtozi*, restée dehors, s'approche de la hutte; avec une flèche elle y frappe, disant à haute voix: „*Watola hiii, wa x Buyubi!* cet homme de Buyubi vient de se marier!“ Survient la tante paternelle

de la mariée. A son tour elle frappe à la porte, mais avec une palette à cuire, disant: „*Watolwa hiii wa x Ndala*: une femme de Ndala vient de se marier!“ Puis les deux tantes poussent en chœur, à deux ou trois reprises des cris de joie: *kutula mhundu*, annonçant ainsi, au milieu du silence de la nuit, la joyeuse nouvelle à toutes les collines. Dans la circonstance on ne nomme pas le pays ni la tribu où les mariés ont vécu; mais bien leur pays d'origine, et leur famille d'origine, leurs ancêtres paternels. Les personnes ayant assisté à la cérémonie dans la hutte répondent aux cris des deux tantes par de joyeux youyou.

864. A ce moment, la hutte est ouverte et la jeunesse est admise à y pénétrer. C'est en cette hutte que leur sera servi le festin si bien mérité dans leur rôle de gardiens. Ce repas reçoit le nom de: *mbuli ya busungunungu* la chèvre de la déglutition.

Cette chèvre n'est pas présentée vivante; elle est servi déjà cuite; mais aucune de ses parties ne doit manquer. Dès que le plat est apporté, les *bakombe* du marié font une inspection minutieuse, pour voir si toute la viande s'y trouve. S'il y manquait une partie de la bête, et surtout si cette partie contient un organe intérieur, ils retournent la plat à la mère de la fiancée, et sur le champ une autre chèvre est préparée.

La nouvelle mariée ne participe pas à ce repas; avec quelques demoiselles d'honneur, elle s'est de nouveau retirée chez sa mère. L'époux assiste, mais avec défense de manger.

Ne peut-on voir dans cette chèvre une allusion à la mariée? Celle-ci doit être également intacte, vierge. Cela semble d'autant plus probable que l'inspection de la chèvre est faite officiellement par les *bakombe*, témoins officiels de la dot. La chose est considérée comme très sérieuse puisqu'on n'hésite pas à renvoyer la chèvre, bien qu'elle soit un cadeau des parents de la mariée.

Les *bashingi* qui ont passé toute la nuit à veiller, reçoivent une cruche de bière: *bwalwa bwa bashingi*, ou bière de la veillée.

Durant toute la noce, la nourriture est servie copieusement, et à tout venant; mais la bière est en petite quantité! Précaution sans doute, pour prévenir disputes et rixes.

Après ce repas, chacun se retire pour prendre un peu de repos.

865. Dans la matinée de leur premier jour, les jeunes mariés doivent procéder à leur toilette. Leurs *baseja* ou *baherekeja* doivent

les laver plusieurs fois, des pieds à la tête : toute souillure doit disparaître ; ils devront se présenter en toute leur beauté !

L'époux est ainsi „fourbi“ par les sœurs de la mariée ou ses demoiselles d'honneur. Elles ont, dans ce but, préparé un onguent spécial, composé de pâte huileuse d'arachides broyées : *mikondolwa*, et terre de termitière tamisée. Ce mélange donne une sorte de savon rugueux, dont elles frictionnent *kukondola* tous les membres du patient. La mariée, de son côté, est „fourbie“ de même. Pour essuyer les deux baigneurs, on emploie des feuilles de *mlama*, et pour finir l'opération, la mariée est ointe d'huile sur tout le corps ; le marié aux pieds seulement et aux jambes jusqu'aux genoux. L'huile de cette onction est puisée dans l'*isazi* de la mariée. Desormais, cet *isazi* contiendra les onguents à l'usage du ménage. La mariée a pris soin d'y mélanger quelques drogues, afin de s'assurer par ce moyen l'affection de son époux.

Ce bain ne va pas sans frais. Le marié lui-même, et non pas son père, y a pourvu, en faisant aux *baseja* un cadeau de la valeur d'une pioche.

866. Après le bain, les jeunes mariés ont consigne de garder la maison. Pendant cette courte retraite, les amies de la mariée lui frisent les cheveux. Au moyen de bouts de paille, elles y font de petites boucles, et au bout de chacune, elles fixent une perle en verre ou en cuivre : *busalu nolo masenga* ; ainsi toute la chevelure est réduite en boucles.

Vers 3ⁿ de l'après midi, on donne de nouveau le signal des réjouissances et de la danse. Les jeunes mariés y prennent part ; la mariée et ses invités forment un groupe ; l'époux avec les siens forme l'autre ; et chaque groupe cherche à surpasser son adversaire. Souvent, des chantres renommés sont invités pour diriger la danse.

A la tombée de la nuit, le bal cesse ; on se sépare. De nouveau les mariés reçoivent un „bain“ et une onction. La nuit se passe sans réjouissance. Les invités ne voulant pas retourner chez eux peuvent rester près des mariés et passer la nuit en commun dans le *mazi*.

867. Le lendemain matin, de nouveau toilette en règle des époux. Après cette opération ont lieu diverses cérémonies symboliques pleines de sens, d'un caractère tout local ! On y simule différentes scènes de la vie familiale. Les mariés y assistent en spectateurs.

La première scène comporte deux actrices : une sœur du marié et une sœur de la mariée, chacune représentant son frère ou sa sœur.

La sœur du marié, en compagnie de plusieurs amies, se rend avec une cognée hors du village, soi disant, pour couper des bois de construction. Bientôt elles reviennent, chargées de leurs matériaux, et se mettent à construire leur hutte : *kuzenga limbulya* : c'est la bâtisse d'une hutte minuscule en branchages et paille, à l'instar des enfants dans leurs jeux. Par cette scène, elles rappellent à l'homme le premier de ses devoirs.

La hutte terminée, survient la ménagère, c.-à-d. la sœur de la fiancée : elle est munie de sa batterie de cuisine et va préparer un repas. Elle allume donc un petit feu, place le pot, avec de l'eau, sur le foyer improvisé. Elle verse sa farine dans l'eau à peine tiède, et ainsi elle obtient une polenta non cuite, donc immangeable. D'autre part, dans le pot à sauce, elle a mis des feuilles d'arbres et des herbes quelconques. Elle les remue quelques instants dans l'eau froide. Enfin elle apporte ce repas à l'homme de circonstance, sensé abattu par la faim. Elle présente le festin sur le plateau de bois, en faisant la révérence requise, elle le dépose aux pieds de l'homme. prend le *nhalabiro*, procède à l'ablution des mains, et le range de côté.

Le soi-disant homme se met en mesure de faire honneur au régal ; mais il y touche à peine, il est immangeable. Aussi, sur le fait, une scène commence, l'homme proférant des insultes et la femme ripostant. Aux paroles succèdent bien vite les actes : on lutte, on se roule par terre, et enfin on renverse la hutte. Au moment critique, parentes et amies de la femme accourent, essaient de séparer les combattants, de les réconcilier : *kubayangula*. Elles reprennent la femme d'avoir si mal cuit le repas, si mal fait son devoir ; elles lui recommandent de mieux s'y prendre à l'avenir. Enfin, l'homme est prié d'user d'une plus grande modération.

Furieuse d'avoir été convaincue de maladresse et de faute, la femme veut fuir chez ses parents, pour demander le divorce et la restitution de la dot. Cette scène est appelée : *kwita mashimbe*, jouer à la divorcée. Mais ses compagnes lui disent de bonnes paroles, l'engagent à retourner vers son mari, disant : „Calme toi, la dispute est finie : *yashira mihayo*.”

868. Cette première scène est suivie d'une deuxième, où les vieilles sont actrices. La grand'mère de la mariée y représente la jalousie de la femme abandonnée par son époux. Elle pleure, gémissant d'avoir été délaissée pour d'autres mégères: *kulila ibuba*. Elle se couvre la tête de chiendent et de vieilles loques: *maswaga mwa lugobi na maserere*; puis sur ce tapis elle place des épluchures et autres détrit. Cependant, d'autres vieilles accourent pour la consoler. Puis se tournant vers le mari infidèle, elles lui adressent des remontrances: on lui reproche en particulier de n'avoir pas soigné sa femme quand elle était malade: *ninga walwalaga, uja duhu, kumlabira ngo*.

Ces petites scènes, renouvelées de la vie quotidienne, remémorent aux deux époux ce qui les attend, ce qu'ils devront faire et devront omettre.

h) Bénédiction et recommandations des parents aux époux:

Kwihenda ou *Kuhanwa*.

869. Ces représentations comiques terminées, les mariés subissent un nouveau „bain“ et une nouvelle onction; ainsi sont-ils préparés pour recevoir la bénédiction de leurs parents. *Kwihenda* signifie: se tenir recueilli. C'est dans une posture recueillie, respectueuse que les époux écouteront l'exhortation de leurs parents. *Kuhanwa* désigne mieux le sens de la cérémonie: il signifie: recevoir un bon conseil. Il serait plus exact de désigner la cérémonie par cette periphrase: bénédiction des parents aux jeunes mariés. De tous les actes de la noce, celui-ci est le plus solennel. En voici le cérémonial.

870. Le soir, vers 4^h: *limi lya mhindi*, on place devant la demeure des parents de la mariée cinq sièges. Nombreux sont les spectateurs. La fiancée drapée dans un vêtement neuf, don de son père, arrive accompagnée de la sœur de son mari et d'au moins quatre autres fillettes, dont deux de la famille du mari et deux de sa famille. La sœur du mari prend place sur le siège du milieu, la face tournée du côté du soleil levant, puisque de là vient toute bénédiction et toute richesse; elle présidera le jeune aréopage. A sa droite et à sa gauche, en habits de fête, s'assoient les quatre demoiselles d'honneur.

871. La mariée, portant au cou son collier de perles: *kidanhi*, et tenant de la main gauche sa palette à cuire, s'assied sur les

genoux de la „présidente“ sa belle sœur. Ce geste est traduit par le mot: *kulelwa* être éduquée. Les deux parentes de son mari s'assoient sur les genoux des demoiselles d'honneur de droite, et ses deux parentes sur les genoux des demoiselles d'honneur de gauche. Le marié lui-même, en habits de fête, vêtu d'une robe et coiffé d'une toque: *kanzu na ngofira*, tenant en main son arc, reste debout à côté de ce groupe. D'autres demoiselles d'honneur, rangées parmi les spectateurs, portent les insignes du marié.

872. La mariée, trônant sur les genoux de sa belle sœur, reçoit d'elle, sur la tête *kusungirwa* une abondante onction de beurre et d'huile d'arachides. Les fillettes trônant à sa droite et à sa gauche reçoivent de leurs „porteuses“ semblables onctions. Ce rite est un honneur rendu à l'épousée. On peut y découvrir une leçon à son adresse. On lui apprend ainsi comment elle devra soigner ses enfants.

873. L'onction accomplie, le mari vient se placer à la gauche de son épouse. Alors s'avance le père du marié, tenant en main l'*isonzo lyape* avec du *lwanga*. Son fils avance les deux bras, mains ouvertes, faisant le geste de recevoir quelque chose; cependant que de sa main gauche il tient son arc. (La politesse indigène exige qu'en recevant un don ou un objet quelconque, on présente les deux mains tendues. Ne pas se conformer à cet usage, serait taxé d'inconvenance et de grossièreté. Présenter ainsi les mains, c'est honorer le donateur: *kwit'ikujo*, et tout ensemble le remercier; le geste ne manque pas de grâce! Faute de connaître cette coutume, on pourrait croire et dire à tort que l'indigène ne remercie jamais et ne sait le faire!) Et donc, pour recevoir la bénédiction paternelle, le marié étend ainsi les mains.

Au moyen d'une feuille de *mlama*, le père prend un peu de *lwanga* dans la coupe blanche, et en oint son fils à la main droite, puis au pied gauche *mu kiganza na ku lupambala*. Ensuite, il oint de même sa bru. Ces onctions symbolisent la bénédiction du père et des ancêtres.

874. Ce rite accompli, le père adresse à son fils cette exhortation: *Mwana wane, shen'ishi bebe watolaga. Lwang'ulu na-kubira. Bubaya bubi: shibi kub'umtulagula mkima wako: uleke kukumbila buyagabuyaga; umwitogwe na mkima wako. Bebe n'ing'ulu bizaga ba mkwano gwako, ubanukula tuhu, n'ing'abi*

n'ilundi bebe ga ulya n'awe tahu. Bubaya bubi, mwana wane, kukumuka buyaga ku mkwano shibi. Gen'umtukane. Wiyumbane shisoga bana bane! Musabe nsabo ningi! Mon fils, te voilà marié; je t'oins de ce *lwanga*; je te bénis. Souviens-toi qu'il est mal de se disputer, mal de frapper ta femme. Engendre des enfants, pour toi et pour nous. Reste avec ton épouse et ne te laisse pas tromper de façon inconvenante. Aime ta femme! Si tes beaux parents te visitent, reçois-les bien, sois hospitalier envers eux. Même, si l'un d'eux était atteint d'*ilumbi* (maladie repoussante) mange avec lui. Mon fils, les disputes sont mauvaises: il est mal d'avoir près des beaux parents la réputation de chicaneur. Ne repousse pas ta femme. Menez une vie convenable, mes enfants! Je vous souhaite beaucoup de richesses.

La mère du marié s'avance alors: elle bénit les deux époux avec le *lwanga* et leur répète la même leçon que son mari.

875. Le tour du père de la mariée est venu. Il bénit sa fille d'abord, le gendre en second lieu. Son exhortation s'adresse particulièrement à l'épousée: „*Mwana wane, watolwa! Labadaga mgoshi wako, na badugu bakwe. Ukabi wakumiwa hado, kuja mashimbe byo! Begaji mumba tahu, bana bane. Kit'eshi iswe twabeja, twambyala; n'imwe mutubyalire n'iswe. Musabe na banhu, na ngombe, shose; bana bane, sabagi, mubeje kaya. Mwikondele, ubalele shisoga na bana bimwe, ho lubango ku welelo. Halali mbi ku mgosha. Mwiymbane shisoga: olo wasataga mgosha umlabade. Ibul'ibi.*“ „Ma fille, te voilà mariée! Soigne bien ton mari et ses parents. Même si tu étais un peu maltraitée, ne t'enfuis pas. Arrangez et dirigez bien votre maison, mes enfants, comme nous avons fait nous-mêmes. Nous vous avons engendrés; vous aussi, engendrez-nous des enfants. Soyez riches en hommes (esclaves), vaches et toutes sortes de richesses. Mes enfants, que votre ménage soit prospère! Supportez-vous mutuellement; élevez bien vos enfants; en cela consiste le bonheur en ce monde. L'entêtement à l'égard de l'homme est mauvais. Vivez donc tranquilles ensemble! Quand ton mari sera malade soigne-le bien. La jalousie est mauvaise!“

Finalement la mère de la mariée se présente, elle aussi, pour bénir les époux et pour donner de bons conseils à sa fille.

Après la bénédiction des parents, une demoiselle d'honneur déjà grande, ou bien la *kanumba* s'approche de la mariée, lui présente le petit doigt de la main droite, pour l'aider à se lever

du „siège“; c'est une marque d'honneur. La mariée enlace alors de son petit doigt celui de sa compagne et ainsi quitte son siège. La même personne tend de même le petit doigt de sa main gauche au marié; puis elle conduit de la sorte les époux dans leur hutte. A ce moment, tous les spectateurs poussent en chœur un formidable cri de joie.

i) Le bain de soleil: *Kwotera isana*.

876. Le 3^{ème} jour, au matin, le père de la mariée distribue du travail aux jeunes époux et à tous les *baseja*. Il les envoie, p. ex. à la forêt, chercher du bois à brûler: *kusena nhwi*, ou bien ils doivent aller couper de l'herbe, pour couvrir la maison: *kwipa maswa*. Si l'on est au temps des cultures, ils y travaillent jusqu'à midi. En rentrant de la forêt, les ouvriers portent leurs fardeaux sur la tête ou les épaules. Ils s'arrêtent devant la hutte du beau père et y demeurent ainsi chargés, jusqu'à ce que celui-ci, en récompense de leur travail, leur donne une chèvre ou même un taurillon.

Les amis se chargent de tuer la bête et d'apprêter la viande. Entre temps, la jeune épouse reçoit de nouveau bain et onction. Puis vient le repas, appelé: *kwotera isana* il est offert aux travailleurs qui eurent à supporter la chaleur du jour.

877. Au matin du 4^{ème} jour, le beau père envoie de nouveau son gendre avec ses amis au travail, mais ils le feront gratuitement, pas de récompense. En ce 4^{ème} jour, les parents de l'époux lui apportent des provisions, pour l'entretien du ménage; ils lui font leur première visite. Après un rapide salut aux beaux parents, ils s'en retournent au logis. Deux ou trois amis de l'époux, autant de l'épouse, resteront encore un ou deux jours, pour leur tenir compagnie et leur ménager la transition de la vie précédente à la nouvelle.

j) La corbeille nuptiale: *Kihinda*.

878. Le calme rétabli, les parents de l'épouse lui apportent meubles et ustensiles de ménage les plus indispensables: son père lui donne le lit: *igingi*; l'homme doit lui procurer la natte pour le lit: *kilago*, et les sièges: *masumbi*. Les amies de la mariée contribuent, selon leurs moyens à monter, le ménage, l'une apportant un pot, une autre un panier, telle autre la tresse où sus-

pendre les pots. La sœur aînée, ou une intime, fournit le *kihinda*. Cette corbeille nuptiale serait plus justement appelée: boîte à secrets; ceux de la femme: c'est une sorte de boîte cylindrique faite d'écorce d'arbre, et munie d'un couvercle de même nature. Le *kihinda* se nomme encore *ishelo*; chez les Basumbwa *shitwalo*. Défense à l'homme d'ouvrir ce *kihinda* et d'y regarder. S'il le faisait, il en deviendrait fou! Un proverbe des Basumbwa s'exprime ainsi: *mu nda ya mwiyo shitwalo*. Au lieu de „ventre“, mettons: tête, et traduisons: on connaît aussi peu les secrets de cette tête que ceux du *shitwalo*. Un regard indiscret dans la boîte suffirait à provoquer le divorce: *kuki wilolera ibanga lyane?* Qu'as-tu à regarder dans mes secrets? Cependant du contenu de cette boîte, nul n'en ignore! On y trouve:

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Sazi ya maguta:</i> | le vase à onguents. |
| 2. <i>Tunungu tubili twa kugiti nulu nabatama:</i> | deux petits pots pour l'obscurité. |
| 3. <i>Mashisho</i> , ou <i>masami:</i> | chiffons d'écorce d'arbres. |
| 4. <i>Samba et bukomoro:</i> | philtres. |
| 5. <i>Sembe, msele, zambi:</i> | ceinture de menstruation, tablier. |
| 6. <i>Mabusalu ga mkima:</i> | les bijoux de la femme. |
| 7. <i>Lulila lwa mwana:</i> | la corde ombilicale de l'enfant. |
| 8. <i>Maheko ga mwana:</i> | le <i>maheko</i> pour l'enfant, soutien en étoffe pour porter l'enfant. |
| 9. <i>Nzwilizya mbele zya mwana:</i> | les cheveux de l'enfant à sa |
| 10. <i>Buso bwa mgosha na bwa mkima:</i> | naissance des poils de l'homme et de la femme. |
| 11. <i>Nonga zya mgosha mkima na mwana:</i> | rognures d'ongles de l'homme, de la femme, de l'enfant. |
| 12. <i>Magazu;</i> | bois odoriférant (chez les Basumbwa.) |

A la mère ou la grand'mère de la femme de fournir la dite boîte, et les trois premiers N^{os} mentionnés, la nuit même où la mariée reçoit ses instructions sur l'état du mariage. Les filles auront souvent à user ce meuble.

Cette dernière formalité de la *kihinda* met fin aux solemnités de la noce; néanmoins le jeune mari n'a pas encore le droit d'enmener chez lui une femme acquise à si haut prix.

k) Corvées du mari chez le beau père: *Kukera ha bukwiye.*

879. Le gendre, en effet, est astreint à travailler une année entière et sans nulle rétribution, chez son beau père. Ainsi Jacob a travaillé jadis au service de Laban pour acquérir le droit d'enmener Rachel: Gen. 29 et 30. Cependant les beaux parents pourvoient à l'entretien du jeune ménage. A la fin de cette année, le gendre est autorisé à enmener sa femme chez lui.

Le lendemain de la clôture de la noce, au lever du jour, le jeune couple se rend chez les parents de l'épouse, pour les saluer. Cela fait, il va faire de même chez les parents de l'époux: c'est la présentation de la bru. Qui négligerait cette politesse, serait mal jugé: *aki n'ikujo*.

l) La poignée de mains: *Kusanja makono.*

880. Deux ou trois semaines après la noce, a lieu la cérémonie de la poignée de mains. Elle est donnée au cours d'un repas où le marié mange avec la belle mère, sa compagne mangeant également avec la mère de son mari.

Il est à remarquer que jusqu'à la mort, la belle-mère est pour son gendre, comme le beau-père pour sa bru, une personne pour laquelle on professe un respect mêlé de honte: un *msoni*. Défense d'avoir avec elle aucune relation, de se permettre la moindre plaisanterie; partout et toujours on doit être à son égard d'une extrême réserve. Si l'on rencontre un *msoni*, il faut l'éviter soigneusement, se tenir à l'écart sans le regarder en face. Il est interdit de s'en approcher, de toucher ses vêtements, de s'asseoir ou se coucher sur son lit, de passer la nuit sous le même toit, de prononcer son nom, de manger avec lui. Exception est faite, en cas de maladie; il est permis aux *basoni* de se soigner mutuellement.

801. Les *basoni* de l'époux sont les personnes suivantes: 1. *Nina bukwi*: sa belle-mère; 2. *bakulu na bazuna ba nina bukwi*, les sœurs de la belle-mère; 3. *mkima wa mwipwa wakwe*, la femme du fils de sa sœur; 4. *mkima w'ilumbuye wa mkima wakwe*, la femme du frère de son épouse; 5. *mkima wa mamiye wa mkima wakwe*, la femme de l'oncle maternel de l'épouse; 6. *banhya biye ba nsoni*, les amies de ses *basoni*.

882. Les *basoni* de l'épouse sont les personnes correspondantes de l'autre sexe:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Mukwiye,</i> | le beau-père. |
| 2. <i>Bakulu na bazuna ba mukwiye,</i> | les frères du beau-père. |
| 3. <i>Mgoshi wa mwipwa wakwe,</i> | le mari de la fille de son frère. |
| 4. <i>Mgoshi wa ilumbuye wa mgoshi wakwe,</i> | le mari de la sœur de son époux. |
| 5. <i>Mgoshi wa sengiye wa mgoshi wakwe,</i> | le mari de la tante paternelle de son mari. |
| 6. <i>Banwani ba basoni,</i> | les amis (frères du sang) de ses <i>basoni</i> . |

Les *basoni* ne peuvent jamais se donner la main. Le beau-père ne peut le faire qu'avec son gendre et la belle mère avec sa bru.

883. A cette occasion le père de l'épousée tue une chèvre et fait des invitations. A ce repas, beau-père et gendre sont assis face à face. Quand ils ont pris place, le gendre offre une flèche à son beau-père *isonga* et sur le champ le beau-père rend au gendre le même présent. Ainsi pratiquait-on jadis. Actuellement, une pièce de monnaie remplace la flèche. Après ce mutuel cadeau de la flèche, les deux acteurs s'offrent réciproquement un morceau de viande, Ce rite suspend, pour ainsi dire, la réserve et la retenue: *nsoni yashira, biyigima*.

La jeune épouse mange donc aussi avec sa belle-mère! Le repas étant servi, elle se lève, s'approche de la belle-mère et lui suspend au cou un collier de perles: *kumzwika mabusalu*. La belle-mère rend aussitôt le même honneur à sa bru. Cela fait, la bru prend la petite cruche et verse de l'eau sur les mains de la belle-mère, pour l'ablution; puis elle se purifie de même et le repas commence. La belle-mère, prend sur le plat, un morceau de viande, l'offre à sa bru et l'encourage à manger: elle est encore toute intimidée! Le repas terminé, la bru s'empresse de desservir la „table“ et de ranger en place le... couvert et la vaisselle. La glace est rompue!

m) *Walwa wa nhonge*. La bière des bouchées.

884. Environ six mois après la noce, les parents de la mariée préparent la bière des bouchées, dénommée également: bière des vieilles: *bwalwa bwa bagikulu*.

Dans le malt de cette bière, on mélange des restes du repas fait au contrat du mariage: *mashipolwa ga mayeye*, également les deux boulettes de polenta que les époux, la nuit du *kulumiwa*, ont laissé tomber à terre, d'où le nom de cette bière. Sa 2^{ème} désignation indique les invités de cette fête: ce ne sont plus les jeunes gens, comme au jour des noces, mais des vieux et des vieilles.

885. Le père de la mariée invite son compère: le père de l'époux, avec d'autres amis. Les deux belles-mères se trouvent également réunies avec leurs commères. Le rôle d'échanson: *mdahya* est joué par la même vieille qui a unis les deux époux *kulunya* le jour du mariage. Les mêmes vieilles ayant fait alors office de cuisinières sont chargées de filtrer la bière.

Tout d'abord, on emplit de boisson les *mafiga*. Les ancêtres servis, on verse aux hôtes.

Les deux jeunes mariés ne paraissent pas à cette fête; ils restent chez eux; mais la *kanumba* leur porte dans une coupe: *isonzo* de la contenance de deux litres, leur part de boisson.

n) La bière des semences: *Walwa wa mbiu*.

886. La saison des pluies arrivée annonce le temps des cultures. A ce moment, la jeune mariée prépare une bière dite: des semences. Mais puisque les greniers du jeune couple sont encore vides, ils vont tous deux quêter chez leurs parents le sorgho nécessaire à la cuvée. Chacun fait volontiers sa petite offrande.

Quand la bière est prête, l'homme lance ses invitations, et la femme les siennes: chacun priant ses parents de venir à la bière, et chacun traduit: de venir aider à la culture des champs. Les invités répondent nombreux, non seulement pour prouver leur amitié, mais encore pour faire honneur à la bière.

887. Pour ces premiers semis, les parents des mariés fournissent: semences de maïs *mdege*, de sorgho *busiga*, d'arachides *halanga*, de haricots plats *shiri*, de lentilles *ndulu*. S'ils veulent cultiver d'autres produits, ils vont en mendier la semence: *kulanda* chez les amis.

A cette occasion, les parents du mari, pour sortir de sa pénurie le jeune ménage, leur apportent divers outils et ustensils: pioche et cognée pour les cultures, poteries pour la cuisine.

Quand les invités sont réunis, on se rend sur le terrain. Hommes et femmes ne travaillant jamais ensemble, on forme deux groupes; chaque groupe est muni d'une ou deux cruches de bière. Le reste en sera servi après le travail.

Mais avant de faire ce partage du liquide, on en a d'abord fait honneur aux ancêtres, en remplissant leurs *mafiga*. Cette portion, sera donnée le lendemain, aux proches voisins.

Au cours du travail, avant d'absorber de ce liquide, chaque buveur a soin d'en projeter sur le sol, à droite et à gauche, une première lampée: libation aux ancêtres pour les apaiser.

Le jeune couple devra se contenter de ce concours prêté gracieusement; à lui de compléter, entretenir, surveiller ses champs.

Nous l'avons dit: le jeune marié est tenu à corvée chez son beau père. Cependant en dehors du temps des cultures, il jouit de nombreux loisirs, et il peut de temps à autre se livrer à ses propres travaux: *kulaba*.

o) Comment est dépisté le serpent: *Kukomya nzoka*.

888. Une dernière bière devra consacrer, pour le gendre, le droit de libre entrée chez ses beaux-parents: c'est la bière du *kukomya nzoka*. Jusque là, il ne lui était pas permis d'entrer comme et quand il voulait dans cette hutte. Autorisé seulement à séjourner dans le couloir circulaire, il ne pouvait entrer dans l'intérieur de la hutte que s'il était envoyé ou mandé par le beau père. La même réserve était imposée à la jeune femme chez les parents de son mari; et cette interdiction cessera pour elle le jour de la naissance d'un 1^{er} enfant. Pour l'homme, elle cesse le jour du *kukomya nzoka*.

889. La belle-mère prépare une bière abondante! Le liquide à point, on invite à peu près tous ceux qui assisteront à la noce. Avant l'arrivée des invités, le beau-père est allé, tout à l'arrière de la hutte, cacher une cruche de bière; puis devant la cruche, il a fixé en terre une pioche: une corde en écorce y est attachée par l'une de ses extrémités, et le reste de la corde, est jeté à terre, dirigé vers l'intérieur de la hutte, reproduisant les mouvements onduleux d'un serpent. Cependant la belle-mère a pris la précaution de mettre en sureté tout objet fragile.

890. Tout étant prêt, le beau-père invite son gendre à se mettre à la recherche du serpent. Celui-ci, avec l'aide de ses compagnons, tous armés d'un gourdin, fait la chasse au serpent. Avec un vacarme infernal, la joyeuse bande cogne les cloisons, frappe le sol, explore toute la hutte, et finalement découvre la cruche de bière. Elle s'en empare, l'apporte en triomphe hors de la maison: le serpent est tué! A partir de ce moment, le gendre jouit de libre entrée chez son beau père. Pour la destruction du reptile, il reçoit en récompense la pioche. Il advient que cette cérémonie soit retardée jusqu'à deux ou trois ans après le mariage.

La cruche étant ainsi conquise, la distribution de la bière commence: aux deux beaux-pères, avec les vieux, une cruche; aux deux belles mères, avec les vieilles, une cruche; au groupe du jeune époux, avec ses amis, une cruche; au groupe de l'épouse, avec ses amies, une cruche!

Quelle explication donner au symbole du serpent? Celle-ci, sans doute: Le serpent se faufile aisément partout; ainsi le gendre dans la maison du beau père...

p) Prix d'extradition; *bugabu*.

891. Aux yeux du Munyamwezi, l'année de corvée chez le beau père n'est pas un temps de servitude dont les labeurs seront le prix de sa femme. Elle est davantage un moyen ménagé aux jeunes époux pour s'installer à bon compte dans leur nouveau *home*.

892. Nous l'avons dit en effet: tout en devant ses services au beau père, il est permis au jeune marié de travailler pour lui-même: *kulaba*. Ce faisant, s'il est laborieux, il peut faire un bon nombre de petites acquisitions, soit en augmentant ses propres cultures dont il tirera profit par la vente des produits, soit en faisant du petit commerce, soit en travaillant pour autrui, contre salaire. D'ailleurs, même lorsqu'il est de service effectif chez le beau père, il dispose encore de nombreux moments libres utilisables à son profit. Le terme *kulaba* désignant son temps de servage, le fait entendre lui-même: *kwilaba* ou *kwijoma* signifie: sortir de bon matin. Le même terme en *shishumbwa*: *mulabo* désigne un temps matinal. Le terme *kulaba* indique les travaux exécutés par les jeunes époux, dans la matinée, à leur profit; et par extension, il s'applique aux travaux de toute la journée. De la sorte le jeune

homme, même en service, se met au travail pour son compte de fort grand matin; il y emploie ses forces refaites pendant la nuit; il cesse son labeur vers 11^h. A cet instant seulement, il va commencer sa besogne chez le beau-père.

Il est un autre avantage à cette année de servage: pendant cette période, les frais de nourriture et de logement sont couverts par le beau-père. Si le besoin de vêtements se fait sentir, homme ou femme, en demandant *kulanda* dans leur propre parenté. Si bien, qu'en fin de compte, l'année de servage est avantageuse au jeune couple. Aussi, bon nombre de jeunes mariés le prolongent volontiers jusqu'à deux et trois ans.

893. Le temps de service écoulé, si le gendre désire quitter son beau père, pour s'installer au milieu de sa propre parenté, libre à lui de le faire, mais au prix de nouvelles formalités coûteuses: le *bugabu* ou prix d'extradition. Son propre père consent-il à ces nouveaux frais, le jeune homme va trouver le beau père et lui dit: „Père, j'ai le mal du pays! *Baba, nakumbula kaya!*“ Celui-ci répond n'y faire aucune opposition. Dans ce cas, le jeune homme se rend dans sa propre famille, fait part de son dessein arrêté et du consentement de son beau père. Dès le lendemain, le père députe les deux *bakombe*, ayant négocié le mariage, et leur confie le prix de l'extradition, soit une génisse et un taurillon: *ndogosa na nzagamba*, soit environ 15 pièces.

La mariée a invité ses amies pour l'accompagner chez ses beaux parents. De leur côté, ses parents ont fait leurs préparatifs: un bouc *nhulange ya mbuli*, et une grande corbeille de farine. On les emportera, et ainsi dès son arrivée chez les beaux parents, la jeune femme sera en mesure de leur offrir un festin.

894. Au jour fixé, les envoyés viennent prendre les époux et les conduisent au nouveau logis: *kubaijira*. Les adieux sont fort brefs: les parents de la femme remercient le gendre pour les services rendus et souhaitent aux portants bonheur et bénédiction. Une des compagnes de la jeune femme prend sur la tête la corbeille de farine: *kwidwika ishelo ya busu*; un garçon se charge d'emmener le banc. La sœur, ou une intime, s'attache sur le dos, tout comme une mère attache son enfant, la corbeille nuptiale: en cet attirail elle ouvre la marche. A aucun prix, elle ne confierait à un autre ce trésor! Si on tentait de le lui ravir de force, elle

le couvrirait de sa personne en se couchant dessus! Plutôt que de lâcher son dépôt, elle se laisserait frapper. Livrer cette boîte, serait un crime aussi odieux que livrer la mariée.

Dans ce cortège, la jeune femme marche au milieu de ses compagnes: c'est la place d'honneur. Le mari, tenant son arc de la main gauche, s'avance de même au milieu de ses compagnons. (Quand les époux voyagent seuls, dans les étroits sentiers où il est impossible d'avancer de front, et sur les grand'routes, la même coutume est suivie, le mari ouvre la marche, et la femme suit. Ce second rang serait encore la place d'honneur!)

895. Au départ du cortège, on entonne des chants de noces; les vieilles sur un court espace, tenant en mains des branches d'arbres, poussent des cris de joie et décrivent autour du cortège des cercles en courant; puis elles reviennent sur leurs pas, laissant aller la jeunesse.

En cours de route, si l'on vient à un croisement de chemins: *ku nzira maka*, le groupe des conductrices: *bashindikiji*, s'arrête avec la mariée, et déclare refuser d'avancer, si on ne leur offre un cadeau. Le mari s'exécute et fait porter le cadeau: *bulamula kuyumba*. Aux confins du pays ou du district, nouvelle halte: la douane! Les *bashindikiji* exigent le prix du passage de la frontière: *bagonga sha kutinir'ibimbi*. Nouveau refus d'avancer devant tout obstacle sur le chemin: grosse pierre, arbre tombé en travers, ... un rien. Pour remettre le cortège en mouvement, les bonnes paroles sont valeurs démonétisées, il faut du palpable.

896. En approchant du but, les „conductrices“ couvrent d'une grande étoffe la mariée et la placent au milieu des *baseja* demoiselles d'honneur, comme au jour de la noce; et l'on entonne le couplet exécuté en pareille occurrence: *Selema hutwale* ... A l'entrée dans le village, le pas se ralentit. A ce moment, nouvelle station, et cette fois, de plus longue durée: *liyima banhwagi*; l'époux est mis en demeure de solder encore; il y va d'une vache, dont la mission consiste à ouvrir la maison: *ngombe ya kitandula kaya*.

897. Les habitants du village viennent solennellement à la rencontre du cortège, chantant joyeusement et poussant des cris de bienvenue à la nouvelle concitoyenne *kusumbila*. On avance

ainsi jusqu'à l'entrée de la hutte; mais là, nouvelle douane. Une pioche s. v. p. pour la franchir! On s'exécute! Enfin les voilà entrés; tout est fini! Que non donc! La bande arrivée au milieu du „salon“, refuse de prendre les sièges, elle reste cristallisée sur ses jambes! Une pioche supplémentaire la dégèle: *igembe ly kwigisija*; il lui est possible enfin de s'asseoir. La *baseja* découvrent donc la jeune femme, et tous occupent leurs sièges.

q) Refus de manger: *Kugila*.

898. Pour faire digne réception à leur bru et à ses compagnes, les beaux parents ont préparé un festin; on le lui sert à son arrivée. Mais la bru montre de la timidité; elle refuse d'y toucher! La cuisinière s'empresse de communiquer aux beaux parents ce nouvel accident. „Votre bru, dit-elle, refuse de manger!“ Pour l'y décider, le beau-père remet à la vieille une pioche, à porter à la chère bru: *igembe ya kwikalabira*. La dame s'exécute, elle se lave les mains, comme pour commencer le repas. La cuisinière enchantée, s'adressant aux hôtes, leur fait ce souhait: „Bon appétit, mes bonnes mères, mangez-bien! *bonekagi, bamayu!*“ Vain espoir! La mariée se contente de regarder dans les yeux la cuisinière, mais ne touche pas aux mets. La vieille en réfère au beau-père; et le brave homme envoie prier sa bru de consentir à lui faire le plaisir de manger, ajoutant ce mot décisif: „une vache est là, pour toi *iliho ngombe*. La cuisinière transmet le message, et de plus présente une nouvelle pioche, afin que la précieuse dame daigne ouvrir la bouche et manger: *igembe ly kukundula mlomo*. Cette fois elle est satisfaite; elle fait honneur au bon repas servi.

899. Le lendemain la bru vient avec quelques compagnes saluer la belle mère et la prier de lui confier quelques cruches pour aller chercher de l'eau. Revenant avec les cruches remplies, sur la tête, la jeune troupe se place devant l'entrée de la hutte de la belle-mère, et reste là debout, refusant de déposer les ustensiles avant d'avoir reçu un cadeau: *bugatula maluzoga ga minzi!*“ Le cadeau est accordé.

900. Ce même jour, de bon matin, le frère de la bru, a tué le bouc amené par lui, et donné la veille par sa famille. La jeune femme se charge de préparer son dîner d'arrivée. Quand il est

cuit à point, prenant le *nhalabiro* destiné au lavement des mains de son beau-père, elle y place une roupie, où quelque autre objet de valeur: *kwigishija na mkwiye*. En même temps ses compagnes prennent ses aliments, et l'on se dirige vers le beau père. Celui-ci, dignement assis sur son siège patriarcal, contemple avec fièreté cette troupe de servantes distinguées qui s'avance vers lui. Arrivées à quelques pas de cette majesté, toutes tombent à genoux, et s'approchent ainsi sur les genoux. Dans cette posture la bru prend la pièce d'argent déposée dans le *nhalabiro*, et d'un geste gracieux et modeste elle l'offre à son beau père, disant: „Père, soyez salué! *katule baba!* Avec un paternel sourire, celui-ci prend la pièce, et rend le salut, disant: „Merci, petite mère: *kalame mayu!*“ Sur ce, la bru, lui verse l'eau sur les mains: *kumwitirija minzi mkwiye*. Puis elle se lève et se retire pour laisser le beau-père prendre son repas.

901. Le lendemain la jeune femme doit passer son examen sur quelques travaux. Elle s'exécutera de fort bonne grâce, mais encore voudra-t-elle aussitôt toucher le salaire de son travail, la récompense de la réussite en cet examen.

La première séance est présidée par le beau-père. La jeune femme aidée de ses demoiselles d'honneur est invitée à piler du maïs. Le travail fini elle reçoit une pièce: *cha kupulira* ou *cha kubingija h'ituli*. Seconde épreuve: elle consiste à moudre du maïs et du sorgho: *kutinda*. Toute la bande s'y met en chantant: Que recevrons-nous pour nous relever? *Ji, iihu, tukubukila ki?* Elles ne cesseront la monture, tant que ne viendra pas le cadeau „pour les prier de se relever“: *cha kubukila*. Pour recueillir la farine, la mettre en une corbeille, suspendre dans le filet cette corbeille, les examinées reçoivent leur cadeau: *cha kusungila ha lusunda*.

La deuxième séance est de nouveau présidée par le beau-père. Celui-ci, avant d'introduire sa bru dans la maison, désire la voir encore à la besogne. Elle se met donc à sa disposition pour cuisiner: *udeka shiliwa sha ha mkono*. Elle reçoit un cadeau pour mettre le pied dans la cuisine: *shikolo sha bupanda liko*. Pour ôter le pot de son filet, elle en reçoit un autre: *sha kusungula nungu ha lusunda*. Cela fait, elle monte sur le plafond, pour inspecter ce qui s'y trouve, nouveau présent: *sha kulinila ku kano*. Ainsi est clos l'examen devant le beau-père!

Une dernière séance est présidée par le mari. Sous ses yeux, elle doit faire un exercice de bain, de toilette, d'onction du corps selon d'étiquette reçue. Elle s'exécute moyennant le cadeau du nom de ces exercices: *sha kwogera na cha kwibila maguta*. Une femme négligeant pour la propreté de sa personne s'expose à être remerciée.

902. Le lecteur pensera peut-être qu'à ce manège du *kugila*, la jeune mariée a fait large profit. Erreur!... Profit pour le ménage du beau-père! car ces cadeaux ne restent point sa propriété personnelle. Les rites du *kugila*, tout en étant une sorte d'initiation, sont surtout un moyen d'arrondir la dot. Les demoiselles d'honneur, en quittant le jeune couple emportent tous les cadeaux obtenus par le *kugila*, elles les remettent au père de la mariée, en lui rendant méticuleux compte des examens de sa fille et de leur récompense.

Il est clair que les pauvres ne donnent pas absolument tout ce qui vient d'être énuméré. D'avance, on a fixé la somme à donner et à recevoir pour ce *kugila*; et les *baseja* remettent au père de la mariée le montant convenu.

De cette description d'une noce avec dot, *bwinga bwa limi*, on peut se faire une idée du „prix courant“ d'une fille de la Lune, et du profit qu'en tire l'heureux père, quand il la marie de façon sortable!

C. Le rapt; *Kulehya*.

903. Le mariage par voie de rapt est appelé en *kirwana*: *kulehya*, en *shisumbwa*: *kutinija*. Souvent il se confond avec le *kubola* dont il sera traité. Aux yeux des indigènes, ce mariage par voie de rapt est considéré comme vrai mariage, et non pas comme un simple concubinage: *kwiyanza*; mais c'est un mariage sans dot. Le nègre aime à le définir ainsi: *bitola gere tuhu*: ils se sont mariés gratis! Les petits cadeaux faits à la mariée au moment de son „enlèvement“ et à l'occasion du *kugila* n'entrent pas en ligne de compte, vu qu'ils sont donnés en dehors de toute assistance de témoins officiels; pas de *bakombe*.

904. Le verbe *kulehya* employé pour désigner cette sorte de mariage, veut dire aussi: provoquer un ennemi au combat, l'attirer dans un piège. Ainsi donc, le mot pris dans son sens original,

exprime déjà assez nettement l'idée de rapt; car en enlevant une femme par ruse ou par force, on provoque au combat ses ayant droits. Souvent aussi en parlant d'un tel mariage, les indigènes expriment cette même idée, en disant: „*Biyiba tuhu*, ils se sont simplement volés l'un l'autre.“ Telle n'est pas assurément l'expression technique pour désigner un tel mariage, mais une façon d'en parler avec dédain et moquerie: on l'emploie couramment pour exprimer son mépris d'un tel procédé.

Pour bien faire ressortir le contraste de ce mariage avec le mariage fait en plein jour, le *kukwa*, on le nomme encore: noces de la nuit, *bwinga bwa buziku*, car à son occasion, on ne fait aucune réjouissance publique pendant le jour, mais tout a lieu dans le secret et les ténèbres de la nuit.

Le terme *shisumbwa: kutinija* pourrait avoir cette signification: „diminuer le prix de la femme.“ Telle est de fait la réalité, comme nous allons le voir.

905. La femme épousée par rapt est presque toujours d'âge plus avancée que la femme épousée par dot; une femme âgée ne reçoit pas d'habitude les honneurs du *kukwa*. Pour ce motif, les fiancées, au moment du *kulehya*, sont rarement encore vierges, tandis qu'au moment du *kukwa* elles le sont presque toujours; car, jusqu'à sa puberté, la fille est ordinairement bien surveillée par sa mère... et cela dans le but d'en tirer un jour une plus forte dot; et aussi pour assurer sa fécondité.

906. Le *kulehya* permet de supposer que généralement, durant plusieurs semaines, la femme avant d'être demandée en mariage, a mené avec son prétendant une vie plus ou moins recommandable: *kwiyanza*. Un tel cas se présente rarement pour le *kukwa*. Après de telles relations, si le jeune homme se décide à épouser sa complice, il le lui communique directement: *kumtambulira*, ou bien il lui députe une femme âgée ou l'une de ses amies, lui demandant si elle consent à être épousée sans dot, puisque, pour le moment, il se trouve dans l'impossibilité de la fournir.

907. Une sorte de noviciat ayant précédé ces ouvertures, la fille est déjà en mesure de se prononcer. Si elle aime le prétendant, si d'autre part elle ne prévoit pas une trop forte opposition de ses parents, elle donne son consentement. Parfois, elle fait

aussi part de sa décision à sa grand'mère, à sa mère ou à ses sœurs. Généralement, l'affaire est traitée par ce petit comité sans que la parenté entière en soit avisée. En secret donc, la fiancée invite ses compagnes à venir en qualité de demoiselles d'honneur, lui faire la conduite chez son futur.

908. Le jeune homme n'agit pas avec un égal secret. Il communique à son père le résultat de ses démarches, en ces termes: „Père, je voudrais amener votre bru: *baba, ndikoba kuleta bakamwana bimwe*.“ Si le père jouit de quelque avoir disponible, il répond: „Fais toujours et vite: *kabanguhagi tuhu*.“ Sur ce, le futur avertit les femmes du village et les prie de préparer un repas. Puis, à la tombée de la nuit, il se rend en silence et secret, en compagnie de quelques amis, vers la hutte de sa future. A leur arrivée, ils trouvent prêtes la fiancée et ses demoiselles d'honneur.

909. L'enlèvement est aussitôt organisé. Dès qu'on est assuré de la libre circulation sur les chemins, le cortège s'ébranle sans bruit. Au moment de quitter la hutte: *mazi*, le futur laisse sur le lit de sa femme un objet de quelque valeur: pioche ou étoffe: „*butula ha bulili mazi*.“ C'est annoncer aux parents qu'un gendre leur est trouvé, qu'il a emmené, épousé leur fille.

Au moment de franchir le seuil, la future reçoit une pièce: „*kinhu kimo, cha bugumbya mashiki*“, elle lui inspirera le courage d'affronter les obstacles d'une équipée nocturne. Sur ce le cortège s'éloigne sans laisser transpirer le moindre bruit. Mais une fois suffisamment distancé pour ne plus redouter une opposition, on commence un cérémonial semblable à celui du *kukwa*. La future a fait recommandation à ses compagnes de se montrer généreusement exigeantes, afin d'obtenir, en faveur de ses parents, un fort supplément à la dot déficiente.

910. Après diverses interruptions de la marche, le cortège arrive à la demeure du futur. S'il n'a pas encore de hutte en propre, il mène sa conquête chez une sœur ou toute autre parente; elle y logera provisoirement, jusqu'au moment où il sera permis de l'introduire chez son beau-père. Dans cette demeure provisoire, ont lieu les cérémonies du *kugila*, tout comme il fut dit au sujet du *kukwa*. Pour les travaux exécutés en guise d'initiation, la future reçoit: perles, pioches, chèvres, ou autres objets d'une certaine valeur.

911. Le produit de ce *kugila* sera confié aux demoiselles d'honneur, avec mission de le porter aux parents de la femme; la somme varie de 10 à 25 pièces. A cette présentation du cadeau, les parents reçoivent la 1^{re} nouvelle officielle du mariage de leur fille; en même temps, ils apprennent par le menu toutes les péripéties de la noce: „*twakagilila geke na geke*.“ Le prix du *kugila* étant ainsi transmis à la famille par des femmes, et non par les *bakombe*, des hommes, un tel gendre est appelé ironiquement: „un gendre de femmes, *ni mkwilima wa bakima tuhu!*“ Généralement, les parents de la mariée acceptent le fait accompli, et alors, ils répondent aux demoiselles d'honneur: „Vous avez bien joué votre rôle et nous avez beaucoup obtenu: *na gen'aya mingi!*“

912. Si, au contraire, les parents s'opposent au mariage, une scène nouvelle débute sur le champ. Un frère ou un parent de la mariée va réclamer la fugitive et la ramène au logis paternel. La conclusion et la rupture du mariage s'est faite avec une égale facilité et rapidité. Pourtant, si la mariée tient à son époux plus qu'à ses parents, et si elle montre de la fermeté, généralement le triomphe lui est assuré. La famille donne son consentement, sur la promesse formelle de nouveaux présents.

913. Pour dissiper la mauvaise impression faite aux beaux parents par ce mauvais tour qu'il leur a joué, le nouveau gendre s'empresse de leur envoyer un cadeau; c'est une réparation d'honneur, *kushosha hangi ikujo bahanya bakwe*. Ce cadeau, d'une valeur de cinq pièces: *kitano*, consiste en un taureau ou en 5 chèvres; on l'appelle: *mgwekwe*. Ce mot peut se traduire par: prix, compensation de l'enlèvement, car le verbe: *kugwekwebya*, de même racine, veut dire: décider quelqu'un à prendre la fuite, attirer quelqu'un à sa suite. Ce prix de l'enlèvement n'est pas mis en réserve; toutes les bêtes sont tuées et mangées dans un repas auquel sont invités le gendre et son épouse; une sorte de festin de réconciliation.

914. Si, dans la suite, une brouille amène la rupture du mariage, le *mgwekwe* n'est pas rendu. La femme prend son *shelo* et s'en retourne chez ses parents, sans plus de cérémonies... et son ex-mari n'a qu'à chercher une autre compagne. Aucun tribunal indigène ne ferait droit aux réclamations du mari abandonné, s'il

lui prenait fantaisie de réclamer la restitution de son bien. Avant d'admettre sa requête, avant d'instituer une enquête, on l'invite à produire ses *bakombe*; et comme ces derniers sont inexistants, l'affaire est classée d'avance.

915. L'homme ayant contracté mariage par *kulehya* est nommé, par ironie, *mtende*. Si la femme d'un *mtende* meurt en couches, sa parenté a le droit et le devoir d'exécuter sur sa personne ou sa famille, la vengeance par le sang; il est considéré comme meurtrier, car n'ayant versé la dot, il n'avait aucun droit de tutèle sur la défunte. Faute de payer le prix du sang, il sera lui-même mis à mort.

916. Le *mtende* est privé de tous droits sur les enfants nés de ce mariage: ils appartiennent aux ayant droit sur la mère. Au cas où le père voudrait jouir de ses droits sur les enfants, il devrait les racheter: chaque fille est taxée une vache, *mbogoma*, ou une génisse, *ndogosa*; chaque garçon est taxé un taureau: *nzagamba*. Ce rachat est appelé: *kukwa m'wana*, allusion au mariage moyennant dot. A défaut de ce rachat, les enfants lui sont enlevés par la famille du beau-père, et pour chacun d'eux, en compensation des frais d'éducation déboursés par lui, il reçoit la valeur de 3 pièces.

Si le mari surprend un concurrent en flagrant délit d'adultère avec sa femme, il n'a droit, pour ce crime, à aucune réparation pécuniaire; n'ayant aucun droit juridique sur cette femme, il ne peut se dire lésé.

917. Un tel mariage est donc de nature à introduire dans la famille de nombreuses difficultés. Pour obvier à cette menace, il reste possible au mari de transformer dans la suite le *kulehya* en *kukwa*; il suffira pour obtenir ce résultat, de payer une dot. Généralement, on procède à cette transformation quand les époux s'entendent bien, et surtout quand des enfants sont venus enrichir le ménage. Si les enfants manquent on n'y songe guère!

918. Pour réaliser cette opération, le gendre commence par envoyer vers ses beaux parents des vieux, les chargeant de leur remettre la suite, le complément du prix de l'enlèvement: *kilonda ngwekwe*; il consiste en une génisse ou 10 pièces. Dès qu'il a réalisé d'autres épargnes, il envoie un deuxième complément d'une valeur de 15 pièces; c'est le *cha kilagulila*, soit le prix des con-

sultations du médecin, pour le cas où la femme deviendrait malade. Si, après cette démarche, la femme en effet tombait malade, ses parents devraient se charger des frais de pharmacie, et lui procurer, chez le *mfumu*, les *maholero*.

919. Il n'est par toujours facile au mari de trouver la dot complète; et pourtant il voudrait en finir avec cette épineuse affaire. Pour la régler, les vieux discutent avec les beaux-parents la somme définitive à verser. La discussion terminée, le gendre s'acquitte provisoirement, en remettant à ses créanciers des bons payables à termes plus ou moins éloignés; ces bons consistent en bouts de bois versés, dont le nombre équivaut à celui des unités monétaires constituant le montant de la dot. Cet arrangement est désigné par cette expression: „émettre des bons en bois: *kufumya mashiti*.”

920. Dès que le gendre a réuni la somme convenue, il la transmet aux beaux-parents par des *bakombe*. A leur arrivée chez les beaux-parents, les *bakombe* sont reçus avec solennité, honorablement traités; on leur fait fête, et une bête leur est offerte pour un festin. Une épaule de la victime est donnée aux vieux; aux vieilles les entrailles.

Le lendemain a lieu le *kwienda*, avec les onctions et bénédictions, comme pour le *kukwa*. Cependant la plupart des autres cérémonies usitées pour le *kukwa* sont omises, n'ayant plus leur raison d'être, puisque le mariage est conclu et depuis longtemps consommé. Quant aux autres cérémonies du *kukwa*, elles ont eu lieu déjà à l'occasion du *kulehya*.

921. De nos jours, surtout aux environs des Missions, les anciens usages changent et se confondent; beaucoup de rites du *kukwa* sont introduits dans le *kulehya*. Même un nouveau *kukwa* est en voie de se former, où les débats sur le montant de la dot se font directement entre le prétendant et les beaux parents, ou entre ceux-ci et des vieux, auxquels n'est point donné le titre de *bakombe*, n'est point servi le festin traditionnel; en outre, les débats n'ont plus lieu en public. Autour des centres européens, rares se font les cas de mariages par rapt pur et simple, sans le consentement préalable des parents.

Si la future est veuve, ou fille-mère, son prétendant pour avoir droit de prendre les enfants avec la mère, doit solder une chèvre;

elle est dite „chèvre de la rencontre des enfants = *mbuli y'isanga lyamba mwana*“.

D. Autres sortes de mariages.

a) Le *Kubola*.

922. Très souvent, chez les Birwana, le *kulehya* est également appelé *kubola*. Au sens propre, ce mot veut dire: „abattre un oiseau, ou tout autre menu gibier, au moyen du *kitulo*.“ Cet engin de chasse est une flèche spéciale dont la pointe de fer est remplacée par un petit morceau de bois tourné au couteau. Sa 1^{ère} partie de 6 à 7 $\frac{cm}{m}$ de long sur 8 $\frac{cm}{m}$ de diamètre est cylindrique, elle se continue par une petite demi-sphère de 15 $\frac{cm}{m}$ de diamètre; enfin au milieu de la section plane de cette sphère, émerge, comme un bouton, un cylindre appointé de 8 à 10 $\frac{cm}{m}$ de haut sur 6 à 8 $\frac{cm}{m}$ de diamètre. Dans le *kubola*, la fiancée est acquise, ou pour ainsi dire: abattue par cette flèche spéciale; c'est dire qu'elle n'est point acquise complètement.

b) La donation de soi: *Kwiteneka* ou *Kwifira*.

L'équivalent du *kubola* des Birwana est le *kwiteneka* ou *kwifira* des Basumbwa. C'est comme le *kulehya* un mariage sans dot, mais aux yeux de tous les Banyamwezi, c'est toujours un vrai mariage. Il est moins honorable sans doute que le *kukwa*, mais il n'est pas un simple concubinage *bwiyanzi*.

Le sens littéral de *kwiteneka* est: tomber ou se laisser tomber sur son séant; *kwifira* veut dire: se livrer, s'offrir soi-même, se rendre dans un lieu. Ces deux expressions marquent très bien le caractère propre de cette façon d'entrer en mariage. Dans le *kukwa*, et même jusqu'à un certain point dans le *kulehya*, l'époux achète le droit de garder sa femme auprès de lui, chez lui. Ici, le contraire exactement se produit. L'homme ne débourse absolument rien; et au lieu d'emmener sa femme en son logis, lui-même s'installe chez elle.

924. Dans cette sorte de mariage, les fiançailles ont lieu en présence d'au moins un témoin, ami du prétendant. Ce dernier exprime à son élue le désir de l'épouser. Si la personne acquiesce, il lui propose sur le champ de venir habiter chez elle, car il ne possède ni dot à payer aux parents, ni hutte à lui offrir. Si la femme accède encore à cette seconde proposition, séance tenante

et d'un commun accord, on fixe le mariage au lendemain soir. Puisque tout doit se faire sans bruit ni solennité, inutile de se livrer à de longs préparatifs.

La lendemain soir donc, le fiancé accompagné, de deux amis *baseja*, se met en route portant toute sa fortune: ses armes, sa cognée, sa pioche et sa couchette, autrement dit, sa natte. Si dans la suite il éprouve le besoin d'un lit, il le fabriquera! Le mariage est ainsi conclu, en présence des seuls *baseja* et d'une ou deux amies de la femme. Aucun autre n'eut vent de l'évènement. Et le nouveau ménage est fondé! Les témoins s'en retournent chez eux; la noce est terminée.

925. Le lendemain matin, la nouvelle mariée va porter à sa mère la nouvelle, que dans la nuit, elle a convolé: *twatolagwa*; et la mère elle même la transmet au père. Si aucune protestation ne surgit, les nouveaux mariés restent tranquillement ensemble. Le gendre improvisé se présente sans retard chez ses beaux-parents, pour leur offrir ses hommages matinaux: *kubangarucha bakwiye*.

Les parents consentent plus volontiers à une telle union de leur fille, qu' à un mariage avec dot insignifiante, ou à un mariage par *kulehya*; c'est que leur fille n'est pas emmenée au loin; elle reste au milieu d'eux; la mère garde sur elle toute son influence ancienne! Mais aussi, malheur au gendre! La vieille soutient, encourage tous les caprices de sa fille: la paix court donc chance d'être fort instable!

Les trois ou quatre premiers jours suivant le mariage, le gendre est traité comme un hôte, n'ayant à s'occuper de rien; mais après ce congé, il devra prendre sa part de tous les travaux, comme un enfant de la maison. Les beaux parents le nourrissent, cependant il doit pourvoir à son vêtement et à celui de sa femme.

926. Les enfants issus de tels mariages appartiennent au parents de leur mère: *ku migongo*. Cependant, leur père est libre de les racheter; souvent même il s'ingénie à se procurer une dot en règle pour faire l'acquisition de la mère elle-même.

c) **Légitimation du fait accompli:** *Kwegera nda*.

927. Ce mariage est occasionné par la grossesse de la femme à la suite de relations illicites. Quatre termes différents expriment une seule et même forme de mariage; les voici:

Kwegera nda et *kushika nda*, s'approcher des entrailles maternelles.

Kusunga nda . . les suspendre. *kutonja bwianzi*: faire précéder les relations illicites.

928. Même chez nos païens, c'est un déshonneur pour une personne encore libre, de devenir mère. Après un tel accident, la fille quitte ordinairement la maison paternelle pour se retirer chez une parente, en une contrée éloignée. En tout cas, elle ne doit pas accoucher chez ses parents. La raison du mépris voué à une telle personne est moins sa mauvaise conduite que l'accident qui en est résulté: si elle l'avait évité, très peu auraient blâmé son inconduite.

929. Dès que les parents s'aperçoivent de son état, ils en recherchent l'auteur. La mère ou toute autre parente vient enquêter dans le *mazi*; elle questionne la coupable: „*wakupaga nani nda yenyi!*“ Celle-ci révèle tout sans difficulté: *wali mbati!* C'est un tel! Sur ce, les autres filles présentes dans le *mazi* s'écrient d'une voix: *twatolagwa na mbati*, un tel nous a épousées!

930. Plusieurs femmes vont ensemble trouver le dénoncé et lui disent: *Wabulwa nda*; tu es dénoncé d'avoir rendu mère une telle! Demain nous viendrons à la noce! — Elles s'emparent aussitôt de l'arc de l'accusé, l'apportent à la *mazi* et le confient à la complice. Si elles ne réussissent pas à se saisir de l'arc en question, en quittant la hutte, elles arrachent de la porte l'une des tiges de sorgho dont celle-ci est faite: *ibelele* et l'emportent.

931. Généralement, le jeune homme agit prudemment en suivant l'invitation des bonnes femmes. S'il faisait le récalcitrant, il s'exposerait à de graves difficultés. Jadis, il eut payé le refus de la vie.

932. Cette citation à comparaître, n'a pas, le plus souvent, pour but d'accélérer le mariage, mais bien d'assurer la présence du père au moment de la naissance de son enfant. Sur les instances des parents de la fille, de ses propres parents, sachant d'ailleurs que tel est son intérêt, le jeune homme se rend le soir même à la demeure de sa complice ou victime.

933. Là, toute cette jeunesse reçoit du père de la jeune mère la chèvre dite „de la tige de sorgho: *mbuli ya ibelele*.“ Elle est ainsi nommée, d'abord par allusion à la tige de sorgho arrachée

la veille à la porte de la demeure du garçon, par les vieilles, puis encore à l'honneur ravi à la fille, enfin et surtout par allusion à la prochaine naissance, car le cordon ombilical est toujours coupé au moyen d'une de ces tiges bien affilée. Les jeunes gens tuent la chèvre et la mangent seuls. A l'exception du vieux qui fut chargé d'amener la bête, nul autre ne prend part à ce repas. Ce vieux reçoit la tête et une épaule.

934. En cette occurrence, le coupable doit se décider ou bien à épouser la fille, ou du moins à rester près d'elle jusqu'à sa délivrance. Si elle vient à mourir en couches, et si à ce moment le garçon n'a pas soldé toute la dot, l'inimitié du sang *nzigu* surgit entre les deux familles. Au contraire, si l'accouchement est heureux, le coupable paie 15 pièces, à titre d'amende, *msango gwa nda*, ou encore à titre de rachat de la grossesse: *kugula nda*. Sur les dites pièces on perçoit le prix d'achat d'une chèvre: c'est la „chèvre du sang: *cha ngazigazi*," elle est mangée par les parents de la fille.

Cela fait, et si le mariage n'a pas lieu, le jeune homme s'en retourne chez lui, libre de toute obligation. Si, au contraire, le mariage se conclut, il doit payer „5 autres pièces: *kitano cha kusunga mata*: ainsi acquiert-il le droit d'occuper la maison et d'y suspendre son arc.

936. Si la bonne entente règne dans le ménage, le jeune homme peut ensuite transformer son union en mariage de jour, aux conditions ordinaires, c.-à-d. en payant la dot entière. Dans ce cas, le *kwienda* n'a pas lieu.

En cette sorte de mariage, le libre consentement mutuel est plus douteux que dans les précédents, en raison de la peur et de la contrainte. Dans les autres formes de mariages, ce libre consentement est plus facile à constater; car toujours les fiançailles ont eu lieu préalablement, l'acquiescement est prononcé devant témoins; et d'autre part, ce consentement est bien exprimé et symbolisé par les différentes cérémonies.

d) La mise en gage: *Kwenja*.

937. Ce verbe *kwenja* dans son acception très générale veut dire: „placer une fille en gage“. Très souvent, dans une tractation de ce genre, ni le père de la fille ni son dépositaire, ni la fille

elle-même, n'ont un mariage en vue, comme il est facile de s'en rendre compte en étudiant les diverses causes du gage donnant occasion à ce mariage.

938. On distingue plusieurs sortes de *kwenja*, suivant le motif et suivant le but pour lequel le père donne sa fille en gage; il y a donc :

1. *kwenja ku nzala*; gage pour cause de famine. 2. *kwenja ku msango*, à cause d'une dette. 3. *kwenja ku bushihya*, à cause d'un adultère. 4. *kwenja ku bwinga*, pour le mariage.

En temps de famine, des parents miséreux donnent souvent leur fille en gage à des riches pour en obtenir des aliments. Alors, le père s'engage à racheter son enfant dans un temps déterminé, quand il aura trouvé la somme convenue. A cette date, s'il fait défaut, le dépositaire est en droit de prendre la fille pour épouse *mkwere* ou la vendre comme esclave: *msese*. Recouvrer une fille ainsi engagée: *mfungi*, en payant la somme convenue, c'est la racheter: *kukomola*, comme s'il s'agissait du rachat d'une esclave.

939. Si le dépositaire veut épouser la fille, ou la donner en mariage à l'un des membres de sa famille, il en avertit le père, et l'on suit toutes les procédures prescrites pour le *kukwa*. Dans ce cas, le père de l'enfant doit offrir une bière, dite: de la transformation, *bwalwa bwa kugalula*; ou encore, bière de la purification de la fille, *bwalwa bwa kumweja*. Ce dernier terme indique bien que le père, par le *kwenja*, a imprimé une tache à sa fille, tache dont il la purifie par cette boisson. Cela fait, le prétendant augmente la somme représentée par le prêt original, jusqu'à concurrence de la somme fixée pour la dot.

940. D'autres fois, le gage est donné comme acquit d'une dette. Le débiteur prie son créancier d'accepter sa fille comme paiement et d'en faire son épouse. Parfois encore, dans ce même cas le père s'adresse à une tierce personne, la priant d'acquitter sa dette contre livraison d'une fille.

941. Un autre cas du gage: un coupable a été condamné pour adultère, et il ne se presse pas d'acquitter l'amende infligée. Alors, le mari de la complice, ou tout autre parent de celle-ci, va s'emparer d'une fille du débiteur: il la garde pour lui, ou bien

il la livre en gage à un tiers qui se charge de couvrir la somme imposée comme amende.

Enfin et surtout, le *kwenja* est pratiqué, quand, à la rupture d'un mariage par *kukwa*, les parents de la femme divorcée sont incapables de restituer la dot. Ils cherchent alors pour leur fille un nouveau mari assez fortuné pour se substituer à eux dans la restitution de la dot.

942. En pratique, en cette sorte de mariage par *kwenja*, avant de prononcer si, conséquemment au gage, il existe réellement un mariage libre, ou si l'on se trouve en face d'un simple concubinage, il est nécessaire d'examiner soigneusement chaque cas particulier. La question devient claire, s'il est établi que les cérémonies du *kugalula* ont eu lieu, ou bien dès le commencement les coutumes indigènes pour un vrai mariage ont été observées. Si l'un ou l'autre de ces rites fut observé, si d'autre part la femme engagée était libre de tout autre lien de mariage, son union conséquente au gage doit être considérée comme un mariage valide, tout autant que tout autre mariage; telle est l'interprétation des indigènes. En soi, le mariage par *kwenja* est moins honorable pour la femme.

- e) { L'entrée dans la maison d'un autre : *Kwingira*.
 { Le don d'une hôte : *Kumpa mgeni*.
 Sorte de Lévirat.

943. La place logique de cette étude du *lévirat* serait indiquée à la fin du chapitre sur la mort. Mais puisqu'il est ici question d'un mariage, nous croyons préférable de traiter ici ce sujet.

La coutume du *lévirat* a sa source et sa raison d'être dans le mariage avec dot, le *kukwa*. Son but n'est pas, comme chez les Juifs, de susciter des enfants au mari défunt; mais bien de sauvegarder les droits de la famille ayant payé la dot, sur une femme de la famille ayant reçu cette dot. En effet, par le fait d'avoir intégralement payé une dot à la famille des beaux-parents, le mari a le droit de posséder une femme de cette parenté ayant touché la dot. Ce droit reste intangible jusqu'à la mort; et de plus, il est partagé par toute la parenté du mari.

944. La coutume du *lévirat* est donc invoquée uniquement, quand un mariage par le *kukwa* a été dissous par la mort de l'un des deux époux, homme ou femme.

En théorie, l'âge ne supprime pas ces droits et les obligations réciproques qui en résultent. Cependant, lorsque l'intéressé est d'âge avancé, la pratique ne tient plus grand compte de la théorie.

Le mariage qu'un homme contracte par cette sorte de *lévirat* est appelé par l'indigène: l'entrée dans la maison d'un autre, *kwingira mu numba ya mbati*; l'homme prenant ainsi femme se nomme: *mwingizi*, la femme épousée: *mwingiziwa*. Donner une femme à un veuf se dit *kumpa mgeni* ou *kutonga mgeni*: lui donner une hôte. La femme ainsi livrée en remplacement d'une défunte est une hôte, *mgeni*, on l'appelle également: *mwingirwa* celle qu'on a fait entrer.

945. Ne sont atteints par un empêchement à ce mariage, que les seuls *basoni*, et non pas toute la parenté comme c'est le cas pour tous les autres mariages. D'ailleurs, le *kwingira* n'a jamais lieu entre personnes appartenant à la même parenté et cet empêchement vaut tant pour une femme que pour un homme.

946. Or, une double hypothèse peut ici se présenter; la mort a rompu la première union, soit en supprimant le mari, soit en supprimant l'épouse. Etudions en particulier chaque hypothèse:

947. 1^{ère} hypothèse: le mari meurt.

A noter d'abord: Dans aucun cas, une veuve ne pourra se remarier — en dehors de la famille de son mari défunt — tant que la dot du premier mariage n'est pas rendue. Quand la veuve souhaite ne plus reprendre la vie du mariage, surtout si personne de la famille du défunt ne désire l'épouser, on la laisse volontiers dans son veuvage.

Quand le mari vient à mourir:

a. En droit toute sa parenté, puisqu'elle a payé la dot, reste en possession de son droit sur sa femme restée vivante. Donc cette veuve sera épousée par un parent du défunt.

b. Mais elle reste libre de refuser cette conséquence de son deuil; elle peut vouloir chercher un autre parti dans une autre famille. Dans ce cas, elle ne recouvre la libre disposition de sa personne que moyennant la restitution de la dot encaissée par sa famille. Et alors:

— la dot est restituée intégralement si la veuve n'a pas eu d'enfants de son mari défunt.

— la dot est restituée partiellement, si des enfants sont nés de ce mariage, et ce, au prorata de leur nombre et sexe.

— la dot n'est pas restituée, si les enfants issus du mariage sont nombreux, surtout en filles: ils compenseront le prix de la dot.

Pour agir en toute équité, ces rejets sont estimés à prix d'argent = un garçon vaut cinq pièces; une fille est cotée 10 pièces. Si, après cette évaluation, le total obtenu équivaut à la dot, tout est dit; si non, la famille de la veuve complète la somme.

c. Les mêmes obligations subsistent, si la femme donnée en second lieu vient à mourir à son tour. Cependant alors, personne ne se trouve pour entrer en ménage avec cet homme deux fois veuf; on le considère comme l'assassin de ses femmes, *ali na nsinza*.

948. d. Les parents jouissant du droit de prendre la veuve pour épouse sont les suivants: 1. Les fils du défunt, nés d'une autre mère: *bana bakwe*. 2. Les frères du défunt, *bakuluye na baz-unaye*. 3. Les petits fils, *bizukuruye*. 4. Les neveux, fils de ses sœurs, *bipwaye*. 5. Les cousins, fils d'une tante, *babyalaye*.

949. e. La veuve étant décidée au remariage dans la famille de son époux défunt, disons les cérémonies usitées en la circonstance. Pour être clair, nous distinguerons trois rites: le 1^{er} est la purification des objets qui furent en contact intime avec le défunt: *kugusa makongolo*. Le second: les formalités à remplir par le futur. Le 3^{ème}: le mariage proprement dit. Le 4^{ème}: la tradition de l'hôte, *kumpa mgeni*.

950. Le 1^{er} rite: la purification des reliques: *kugusa makongolo*.

Quand, après plusieurs mois, le deuil a pris fin, la veuve prépare une bière, dite: „bière des reliques, *bwalwa bwa makongolo*“. Cela fait, on remplit de cette liqueur les *mafinga* ou la coupe blanche: *isonzo lyape*, et on les place devant la hutte. Dans une écuelle en bois, ou dans un récipient sectionné d'une calebasse, on verse de cette bière, pour en laver les objets ayant appartenu au défunt, et dans cette bière on met des éclats du bois, appelé *mselya*; c'est l'eau lustrale toute prête. En même temps, on a recueilli une poignée de *malumba*, plante de la famille des menthes, employée pour les purifications, à cause de son odeur agréable; on en a préparé ainsi une sorte de balais: un aspersoir.

Ces préparatifs exécutés, on apporte devant la maison, les armes, les outils, les ustensiles, le lit du défunt, et tout ce qui

dans sa vie fut à son usage particulier: ce sont ses *makongolo* reliques, souvenirs. Tout étant ainsi disposé, de bon matin, on commence la purification. Le parent du défunt qui désire épouser sa veuve, doit accomplir ce rite; cependant, un de ses amis peut en être chargé, et dans ce cas, il reçoit un honoraire de 5 pièces, *kitano*. L'opérateur prenant le dit aspersoir le plonge dans l'eau lustrale et en asperge tous les objets cités. Si l'on désire conserver certains objets, comme reliques *makongolo*, on ne les soumet pas à cette purification, autrement ils cesseraient d'avoir le caractère de reliques. La purification finie, la bière préparée est offerte aux anciens du défunt, *bapugo*.

951. Le second rite est l'entrée dans la hutte: *kwingira*.

Le même jour, vers le soir a lieu le mariage. Le *mwingizi* doit offrir à la veuve un présent, qui l'aide à surmonter la honte, *nsabo ya butina nsoni*. Ce présent est encore appelé „prix du mariage, *cha kwingira*“. Toutefois, la veuve n'a point droit de le garder; elle le remettra à ses parents, comme supplément de dot.

Le *mwingizi* doit en outre offrir un bouc ou bœuf, dans le but „d'éloigner la mort: *mbuli ya kwinja mafwa*“, appelé encore: bouc de la purification de l'entrée, *ya kweja mzigu*, ou encore: bouc de l'entrée dans le lévirat, *ya kwingira*.

Au coucher du soleil, ce bouc est saisi, étendu par terre en travers de l'entrée de la hutte. Les anciens, qui sont là présents, l'immobilisent et lui compriment de leurs mains le museau, pour l'étourdir: *kwikumbatija*. Le *mwingizi* pratique alors au bouc une blessure au milieu du ventre. Puis prenant un peu du sang qui en découle, il en marque la veuve d'abord, puis les enfants d'icelle, ensuite les armes, les outils, le lit et la hutte du défunt. Pendant cette cérémonie, il tient son arc ou sa lance de la main gauche; la veuve reste debout sur le seuil de la hutte, tenant en main sa palette à cuire.

La femme est ainsi marquée de sang aux parties les plus sensibles du corps, celles dont la blessure ou la contusion sont plus douloureuses, et dénommées: *shitero*. Ce sont: le front, *ha bushu*, la cavité extérieure du cou, *ha moyo*; l'os final inférieur du sternum, *ha kakwembe*; le coude, *h'igokolo*; le creux de la main, *mu shiganza*; le côté, *ha lubazu*; entre les épaules, *ha nditimo*; sous le genou, *h'unigukilo*; sur les pieds, *ha magulu*; sous le pied,

mu lupambala, La palette à cuire reçoit ces marques de sang en 3 endroits nommés également: *shitero*: au bout et au milieu du manche, et à la partie inférieure évasée. Les enfants reçoivent les mêmes marques de sang. Puis ces mêmes parties déjà empreintes de sang, sur la veuve, sa palette et ses enfants, sont marquées à nouveau avec du *mla*. La palette ayant servi à délayer le *mla* est donnée à la famille de la veuve.

952. Enfin l'opérateur en vient à la maison et aux objets du défunt. Tout d'abord, il asperge les deux poteaux de la porte: *ha mashirugaja*; puis le seuil et le haut de la porte: *ha kipimbi lyango*; viennent ensuite les colonnes de l'intérieur, les poutres, les angles de la hutte. Le lit du défunt est marqué de sang et de *mla*, dans la direction des quatre points cardinaux: le long des deux grands côtés; *mu kapu*; à la tête, *ku msago*; au pied. Ainsi sont effacées toutes les taches laissées par le défunt, et la mort est expulsée de partout, *ginga mako ga munhu wafwa na aleke kumlekeja mafwa*.

953. Cela fait, on ouvre le bouc tout vivant; on enlève soigneusement les poumons, évitant de les endommager, et on les expose devant le seuil de la porte: *bupu butunulira haho gubere muzigo*. On les y laisse tant qu'un animal ne vient les enlever. Ainsi l'entrée est bénite!

Quand tout est purifié de la sorte, la veuve cuit, dans l'intérieur de la hutte, la viande du bouc. Elle ne sera consommée que le lendemain matin, vers l'aurore, par des personnes âgées, à l'exclusion de la jeunesse, puisque la mort n'a pas frappé dans les rangs des jeunes: *kweshi batali kufwirwa*.

Les anciens terminent la séance, en donnant de bons conseils *kuhana* au nouveau couple, tout comme on fait à l'occasion d'un mariage du jour: Vivez en paix, ne vous fâchez point l'un contre l'autre. A la nouvelle épouse en particulier, ils ajoutent: Aime ton époux, comme tu aimais ton oncle. Et l'on se sépare, tout est fini.

954. 2^{ème} hypothèse: la femme meurt.

Quand l'épouse meurt la première, puisqu'elle a été jadis achetée au prix d'une dot: ou bien cette dot sera rendue au veuf, ou bien la famille de la défunte fournira au veuf une remplaçante, prise dans ses propres rangs. C'est ce qu'on appelle: lui donner une hôte, *kumpa mgeni*. Telle est la prescription du droit indigène!

Cependant le veuf, comme aussi la veuve, après la mort du conjoint, ne convole pas de nouveau, volontiers, avant une année révolue. S'il le faisait, il serait mal noté dans le quartier; on ne se gênerait pas de dire qu'il n'aimait pas son conjoint défunt.

Ce laps de temps, déterminé par les convenances, révolu, le veuf se rend chez ses beaux-parents et les prie de lui restituer la dot. En faisant cette démarche, il désire moins rentrer en possession de son bien, qu'entrer en pourparlers pour obtenir une autre femme. Si du vivant de sa 1^{ère} épouse, il a su gagner l'estime des beaux-parents, le succès de sa démarche est assuré. Mais s'il leur a laissé une mauvaise impression, ceux-ci ne se décideront pas facilement à lui fournir une nouvelle épouse. Ils lui promettent la restitution de la dot, dès qu'elle sera trouvée; *kuzimula*. Dès lors, le lien de la parenté par alliance est rompu.

955. Supposons donc le cas où les beaux-parents sont décidés à fournir cette nouvelle épouse. A la proposition du veuf, ils répondent par une invitation à quelques jours plus tard; entre temps, ils soumettront le projet à la famille. La parenté est donc convoquée; puis sur son avis favorable, on requiert l'avis de la fille susceptible de devenir, remplaçante de sa sœur défunte, seconde mère et nourrice *mlezi* des enfants laissés orphelins.

956. Le veuf, après quelques jours d'attente, se présente au rendez-vous. On lui adresse ce discours: „*Nsabo twalemerwa, aleshi mgeni uyo*, impossible de te restituer ton bien, mais nous t'offrons cette hôte.“ Ainsi lui propose-t-on comme épouse une sœur ou une autre parente de la défunte. Généralement, la proposition est acceptée sans difficulté. Il n'en n'est pas toujours ainsi de la *mgeni* elle-même. Il faut parfois user d'instances répétées pour la décider à consentir.

957. Le veuf ne reçoit cependant sa *mgeni* de façon absolument gratuite. Il doit solder le prix de sa remise: *cha kufumija mgeni*, soit 15 pièces, ou d'avantage. L'intéressé, pour régler cette dette, envoie deux *bakombe*, ceux-là même, si faire se peut, qui ont déjà rempli le même mandat pour le précédent mariage. Ces *bakombe* apportent aux beaux-parents la somme fixée pour *kufumija mgeni*, à titre de supplément de la première dot: *kuzibunga nsabo*.

Quand ces négociations ont pris fin, le néo-fiancée est conduite solennellement par ses compagnes, à son nouveau ménage. Tous

les autres rites du mariage de jour sont omis, bien que ce mariage par *kwingira* soit aussi considéré que le précédent car il en possède toutes les prérogatives, et d'ailleurs il est souvent désigné du même nom.

E. Particularités propres aux mariages des Basumbwa.

958. Les usages précédemment décrits sont propres aux Birwana. Considérés dans leur ensemble, ils se rencontrent également chez les tribus occidentales: *Basumbwa* et *Bazinja*. Durant notre séjour dans la région des Basumbwa, nous avons pris des notes nombreuses et précises sur leurs mariages; ainsi nous croyons-nous renseignés à fond. En rédigeant l'article sur le mariage des Birwana, nous avons constaté que bon nombre de détails relatifs aux mariages des Basumbwa, n'y avaient pas place. Nous allons donc ici les transcrire, pour autant qu'ils nous sont connus.

Chez les occidentaux, nous l'avons dit, l'unité monétaire, la pièce pour l'estimation de la dot, n'est par la chèvre, comme chez les Birwana, mais bien la pioche. Une chèvre vaut 10 pioches. La génisse chez les Birwana vaut 10 pièces; elle en vaut 100 chez les Basumbwa. Telle est la raison pour laquelle, chez ces derniers, on entend parler de dots s'élevant jusqu'à la somme de 1000 pièces. Mais en réalité, la dot n'est pas plus élevée que chez les Birwana.

a) Mariages entre enfants.

959. Chez le Basumbwa, les mariages d'enfants sont beaucoup plus fréquents que dans les autres tribus. Souvent un père cherche une épouse à son fils, avant que celui-ci soit en état de comprendre ce qu'on veut de lui. La fille n'est pas plus âgée que le garçon! Dès que le contrat est conclu entre les parents des deux enfants, on la mène dans la demeure de ses futurs beaux parents, et elle commence à y être tenue dans une retraite, de sept jours à un mois: le *lutindi*.

De cette ancienne coutume du *lutindi*, il ne reste plus qu'un léger vestige. Chez les Birwana, il consiste à faire la toilette de noces de la fiancée; tandis que chez nos occidentaux, le *lutindi* ressemblerait plutôt à la coutume des Perses, décrite au Livre d'Esther II. 12. Durant tout le temps de cette retraite et quatre fois par jour, la fiancée est baignée, essuyée ensuite avec des feuilles de *mlama* et frictionnée avec du beurre ou de l'huile. On

essaie ainsi de la rendre aussi blanche que possible: *kwilalucha*. De jour, elle ne peut quitter la hutte; mais avant le lever et après le coucher du soleil, il lui est permis de sortir quelques instants, à condition pourtant d'être complètement enveloppée d'une étoffe de la tête aux pieds. Pendant ce temps, la recluse, si elle n'est pas trop jeune pour y comprendre quelque chose, entend des conférences sur les devoirs de la vie conjugale. On insiste sur la défense existant pour elle, surtout si elle est encore enfant, de jeter jamais un regard indiscret sur sa belle-mère, celle-ci étant sa *msoni*.

960. Cette préparation ou initiation de la femme n'est jamais omise: *kutindikwa*, qu'il s'agisse de mariages de grandes personnes, ou de mariages de fillettes. La durée seule en varie. Pour une fiancée pauvre, elle peut ne durer que quelques jours; les riches la font durer jusqu'à un mois entier; plus une personne est fortunée, plus il importe de la rendre belle.

Quand le beau-père de la petite fiancée est polygame, elle dort chaque nuit avec sa belle-mère et sur le même lit, jusqu'à ce quelle soit un peu grandie. Mais quand le beau-père est monogame, un lit est préparé dans un coin de sa hutte, pour la petite. Quant au jeune mari, il passe ses nuits là où le conduit son caprice: cependant parfois il vient dormir avec sa jeune épouse.

961. Quand le garçon est devenu grand, son père le presse de se bâtir une hutte. Dans ce travail, il est d'ailleurs aidé de son père et de ses amis. Le jour où l'on monte la charpente du toit, la jeune épouse prépare un plat de *shihele*, sorte de lentilles. Des oblations sont alors offertes dans la nouvelle demeure, quand la maison est couverte; puis, quand la jeune femme, aidée de ses compagnes, en a fini le crépissage, on l'y introduit solennellement.

b) Noces d'un jeune homme: *bwenga bwe msumba*.

962. Le père exhorte le garçon à se chercher une épouse: „*Mwana wane, uzye usungane bamayo*, va, mon fils, amène des mères!“ (traduisez; va chercher notre belle-fille.)

(1) Mariage par enlèvement.

963. Si le choix du garçon n'est pas encore fixé, il va consulter sa grand'mère ou ses oncles maternels. De préférence, il ira chercher au loin; car, dans les proches environs, le jeune

homme est trop connu; il court risque de ne rencontrer que des refus. Cependant les Basumbwa tolèrent qu'un jeune homme cherche femme dans la famille des *basengizana be mwa mamaye*, enfants de la sœur de la grand'mère, ou encore chez les *bizukulu be bamamiye*, petits fils d'un oncle maternel. Ainsi donc, ils tolèrent le mariage avec une parente, du côté maternel. Lorsque ces parents du côté maternel consentent au mariage, ils amènent la fille au jeune homme.

Mais si le jeune homme cherche femme en dehors de la parenté, il se fait accompagner d'un ami, et se dirige vers un *ndalo* = dortoir où plusieurs jeunes filles passent la nuit en commun, et il y fait son choix.

964. S'il s'agit d'un mariage sans dot, dit: *kutiniya*, les deux garçons emportent une pioche logée dans une corbeille en écorce d'arbres *shitwalo*, dont se charge le compagnon. A leur arrivée dans le *ndalo*, ils sont reçus par les filles, avec les politesses habituelles. Puis le compagnon prend la parole, et s'adressant à une amie de la désirée, il dit: „*Mbati ekukoba kuswera mbati*; un tel désire épouser une telle“. La jeune fille interpellée interroge celle dont il est question. Celle ci, d'un signe affirmatif, manifeste son acquiescement; et sa compagne répond en son nom: „*Nashimire*, je consens!“

965. Sur ce, l'entremetteur s'avance dans l'intérieur du *ndalo*, dépose la corbeille avec son contenu sous le lit de la désirée, *mu mkululi*, et l'y abandonne; ce sera l'annonce faite aux parents que leur fille fut enmenée pour être épousée. Cela fait, l'entremetteur saisit l'élue, la charge sur ses épaules, l'emporte. Mais pour quitter ainsi la demeure de ses parents, il est interdit à la ravie de passer par la voie ordinaire, pour l'ouverture laissée dans l'enclos pour pénétrer dans la cour. On a donc pratiqué une brèche dans cet enclos: *kululongolala lugutu*, et par cette brèche on passe, tels des larrons emportant leur butin.

966. L'enclos franchi de la sorte, le ravisseur dépose à terre la fiancée, et l'on organise un cortège, de la manière habituelle. La fiancée ne marche pas à pieds, sauf si la route à parcourir est trop longue. L'une de ses compagnes la transporte sur le dos, toute enveloppée dans une étoffe, comme une mère porte son enfant: *kuhekwa*. On n'a pas oublié d'emporter le *shitwalo* de la fiancée.

Telle est la coutume suivie pour le mariage par rapt, *kutiniya*.

(2) Mariage avec dot: le *Kukwa*.

a) Fiançailles.

967. Si la visite au *ndalo* a été fructueuse, si les pourparlers ont abouti au consentement de l'élue, les deux amants prennent congé l'un de l'autre, en échangeant toute une série de promesses d'amour et de fidélité, *kwipalazya ne migani*, telles celles-ci: „*One, mayo, ke nzige ne bulegi, kwileka masiki tuhu*, je t'aime, ma chérie, comme la sauterelle aime l'éleusine, n'en laissant que la tige!“ Comme qui dirait: Je t'aime follement! La mort seule pourra me séparer de toi! L'autre ne se laisse pas vaincre en démonstrations amoureuses; elle répond donc: „*Ke nfunza n'inono kalumbu!* Quant à moi, mon petit frère, je suis à toi, telle la chique entrée dans l'orteil!“ Après quelques instants de réciproques effusions, la fiancée ajoute: „Si tu es un homme, tu apporteras du bien à mon père! Donc, au revoir dans trois jours!“

968. Le prétendant *mitansi* sort et s'éloigne du *ndalo*, et va chercher un gîte pour la nuit; car il est interdit aux fiancés de dormir en une même hutte. Pourtant si le gîte faisait défaut, le jeune homme pourrait rester dans le *ndalo*, à la condition que sa fiancée le quitte. Et donc alors la fiancée: *mutankwa* prend sa natte et va dormir chez sa grand'mère ou chez son grand père.

969. Le lendemain matin, le jeune amoureux va faire la cour au père de sa future, et le prie fort humblement de lui accorder sa fille. Si la requête reçoit bon accueil, en signe d'assentiment le père lui tend la main à toucher, *kuhebwa ngalo ne b'ishe bukwe*. Sans tarder, le garçon retourne à son logis, annoncer à son père le succès de sa démarche. Ce dernier s'attendait à la bonne nouvelle, déjà il avait choisi ses mandataires, *batumwa*. Il les députe, chargés de ses amitiés vers les futurs beaux-parents se son héritier. L'un des envoyés est appelé: *mukulu* et l'autre: *kamegu*. En les envoyant, il leur dit: „Si on vous offre un bœuf, tuez-le, mangez-le; si un gros bélier, faites de même hârdiment.“

970. Les deux envoyés partent munis d'une corbeille d'écorce d'arbre, contenant deux pioches; ce cadeau doit symboliser le futur mariage, *kubula bwiswezi*. Leur arrivée est annoncée par les you-you des femmes, et aussitôt les futurs beaux-parents courent à leur rencontre pour les saluer, disant à leur entourage: „*Bayage, twanukule bageni!* Amis, allons recevoir nos hôtes!“ Sans tarder, ils prennent possession du *shitwalo* et de son contenu.

Après une longue série de salutations, on occupe des sièges placés devant la porte. Alors, le 1^{er} des mandataires, le *mukulu*, prend la parole: „*Baba, ifwe tweekukoba kubutwa mw'eya kaya!* Père, nous voudrions être engendrés ici, dans cette hutte; traduisez: le jeune homme, notre mandant, désire devenir votre gendre“. Pour toute réponse, le maître de la maison leur fait amener une bête, suivant ici l'usage des Birwana. Les *batumwa* l'immolent, et eux mêmes se contentent de manger seulement, alors, la machoire inférieure: *mulambo gwe nkuku*. Une cuisse est envoyée au père de la fiancée. Aux *batumwa* de celle-ci, ils donnent une épaule; aux bergers, le dos, les reins et la tête, *nshirati, magombero ne lwigalo ku badimi*. Ce partage fait, ils enveloppent de la peau le reste de la viande, pour l'emporter au départ.

971. Quelques jours plus tard, les *batumwa* de la fiancée viennent visiter les parents du fiancé. A cette occasion, la question de la dot est traitée, débattue, conclue par les *batumwa* des deux partis. L'accord obtenu, le 1^{er} des mandataires du fiancé vient en faire part au père de ce dernier: „*Bageni bashima nsabo. Mulete shifula mpundu*, les hôtes sont satisfaits de la dot que nous offrons.“ Apportez donc maintenant de quoi retribuer les youyou. Le père concède une pioche, et le mandataire revient près de ses collègues, avec cette pioche; puis on invite les femmes à pousser des cris de joie, ces youyou traditionnels. Enfin on se met à table, pour faire honneur au repas préparé, le repas d'acceptation de la dot, *izugo lye kushima nsabo*.

972. Quand est fini ce repas, le grand père fait valoir ses droits: il réclame la chèvre de la barbe: *mbuzi yamwe, ye lusaku*. La chèvre est accordée. Les *batumwa* de la fiancée réclament des étoffes pour la mère de celle ci: *muyemba ne mukaka* ou bien *lusani lwe mwa nina*. Encore accordé! A ce moment, le *mugogo*, c.-à-d. le tronc d'arbre servant de table, pour aligner tous les objets composant la dot, étant pleinement occupé, les procureurs de la fiancée expriment leurs remerciements, empaquettent et ficèlent les richesses obtenues, et vont les remettre à leurs mandants. Le tout est conservé jusqu' à la noce.

Cependant, la mère de la fiancée s'occupe à réunir tous les objets de ménage dont elle pourvoira sa fille, au jour de ses noces.

b) Célébration de la noce = *Kusungana bwenga*.

973. La veille du jour fixé pour la noce, le fiancé fait ses invitations: *igolo, tuzye kusungana bwenga bwane*. De bon matin

les invités se réunissent près de sa demeure. Parmi eux se trouve le *mfumu*, ayant mission de protéger l'assemblée au moyen de *nkago*. Cette première cérémonie ouvre la fête. Quand le *mfumu* a terminé son rôle, les femmes chargent sur la tête tous les objets de ménage et autres, qu'elles veulent offrir en cadeau à la fiancée, et tous, en chantant, se rendent vers la demeure de cette dernière. On les y attend.

A leur approche, on sort à leur rencontre, en poussant des cris de joie, on les salue: *muli bado, bababa*. Vous êtes peu nombreux, chers amis! On décharge les hommes de leurs arcs et bâtons, et on les conduit à la hutte des hôtes. Après cette chaleureuse réception, les *bakwilima* c.-à-d. membres de la famille du fiancé, entonnent des chants pour célébrer les gloires et vertus de leur nouvelle belle-sœur: *balimba bageni nimbo zye kugongola mwenga*. Elle même ne paraît pas: ses parents l'ont cachée en quelque réduit de leur demeure. Chose remarquable: ces chants son empruntés aux Birwana, et sont exécutés en leur langue.

974. Pendant ces chants, les mandataires du fiancé s'avancent, munis de deux pioches, vers les parents de la fiancée et requièrent qu'elle leur soit remise. Le père prend possession des deux pioches et conduit les solliciteurs vers ses propres mandataires. En même temps il leur fait amener une bête dont la viande rehaussera le repas de noces.

975. Vers midi, les invités du fiancé entonnent un chant, qui n'est autre que la demande de la tradition de la fiancée: „*Twihage muke witu, tulazye kaya*, donnez-nous notre femme, que nous retournions au logis.“ Dès le début de ce chant, la grand'mère, les sœurs, les tantes avec toutes les invitées de la fiancée sortent hors de l'enclos, et un *mfumu* les asperge de remèdes, pour les protéger contre tous maléfices. Les compagnons du fiancé se mettent alors à chercher, dans tout le voisinage, la fiancée, objet de leur démarche, mais en général, leurs perquisitions sont infructueuses, tant est bien cachée la jeune fille. Finalement, la tante paternelle: *sengiye*, leur adresse ces mots „*Mutukwele, tubahe mukazi winu*: payez donc, et nous vous donnerons votre épouse!“ D'abord, on exhibe cinq pioches: c'est le prix de la faveur de voir la fiancée: *magembe atano ge mbonani*; puis, il en ajoutent d'autres, pour qu'on leur ouvre l'enclos: *ge shitandula lugo*. — A ce compte, la fiancée leur sera

livrée: une parente l'apporte sur son dos, enveloppée d'une étoffe, de la tête aux pieds. Tous accourent et se pressent pour la considérer: on veut s'assurer si elle est vraiment belle.

c) Cérémonies accomplies dans la cour *Myanya zya ha lubuga.*

976. Devant leur hutte, les parents ont disposé deux sièges, l'un pour leur fille, l'autre pour leur gendre. Tous deux y prennent place, côte à côte. Le père remet à sa fille les cadeaux de noce, qu'il lui a destinés, d'une valeur de 100 pioches. S'il est riche, chef d'une famille de marque, il ajoute le présent d'une jeune esclave, qui sera servante du nouveau ménage, et sera particulièrement chargée d'apporter le bois de chauffage et de moudre le grain. Cette esclave: *muzyana*, en raison de ces travaux est encore appelée *msena nkwi*, bucheronne, ou *mshi wa bugali* la meunière. (Les Basumbwa, depuis longtemps, ont la réputation d'être détenteurs et marchands d'esclaves; ce ne fut ni à leur honneur ni pour leur bonheur!) Le père de la fiancée remet en même temps aux deux futurs époux leurs habits de noce.

977. Le rôle du père est maintenant achevé. Alors, l'un des mandataires ou quelqu'autre vieux s'avance, tenant son bâton des deux mains, et il adresse au jeune couple le discours de circonstance: *Imwe, muli be bwenga?* — Voulez-vous vous marier? — *Ee!* = oui, répondent les deux fiancés. *Tyani mayo*, continue l'orateur, *wazya ihanga; uzye, ngumye numba yako. Ifwe, nsabo twalya; utakahaya oti: twekubika nsabo; n'obe mkwilima, ugumye mkazi wako.* Toi ma petite, tu pars pour l'étranger! Va, affermis ta maison. Quant à nous, nous avons mangé la dot; ne t'imaginer point que nous la conserverons, afin de pouvoir la rendre. Et toi, gendre, persévère avec ta femme!

978. Le discours est fini: le cortège peut s'ébranler. Une parente ou une amie robuste, après avoir bien enveloppé et dissimulé la fiancée dans une étoffe, la prend sur son dos: le cortège se met en branle. Une amie suit la fiancée, portant la corbeille nuptiale, une autre, son escabeau. Durant tout le trajet, la fiancée et la corbeille, sous la garde d'une forte escorte féminine, sont l'objet d'une égale et scrupuleuse surveillance: livrer l'une ou livrer l'autre, est un crime également grand; aussi la porteuse de la corbeille ne la cède à une autre à aucun prix.

Durant la marche, à l'instar de ce qui a lieu chez les Birwana, des haltes et des interruptions de la marche se produisent

aux moindres obstacles rencontrés, fût-ce une simple trainée de fourmis: *mapazi*. Vainement les compagnons du fiancé objurgent ou supplient, la gent féminine n'est stimulée à reprendre la marche qu'au prix d'un cadeau renouvelé.

d) Initiation: *Kutindikwa*.

979. A l'approche du cortège, les beaux-parents sortent à sa rencontre en poussant des youyou. La belle-mère salue sa bru, en lui suspendant au cou un collier de perles: *ipata*; le beau-père, en l'enveloppant d'une nouvelle étoffe. Et on la porte dans la hutte de sa belle-mère, préalablement tapissée d'herbe fraîche, car elle ne doit pas fouler du pied la terre nue: *kwanza nsaso mwenga aleke kukanda 'ha nsi*.

980. Dans la hutte, deux sièges sont préparés pour le jeune couple; mais la fille refuse de s'y asseoir, tant qu'un cadeau ne vient retribuer la peine qu'elle se donnera à le faire. Ce cadeau *shikala bwikale* reçu des mains du beau-père, la jeune fille occupe son siège. A ce moment, les étrangers quittent la hutte, et le fiancé vient s'asseoir à côté de sa future.

La sœur du jeune homme se lave les mains, et se met en devoir de donner à manger du *bugali* à la fiancée. Elle même prépare les boulettes et les lui met à la bouche. Mais la précieuse refuse d'avaler; elle laisse tomber à terre les boulettes successives, jusqu'à une vingtaine de fois. Cependant les demoiselles d'honneur font bonne figure au repas qui leur est servi à part. — Le repas fini, la tante paternelle et les sœurs de la fiancée ainsi que les femmes de ses oncles maternels et paternels recueillent les boulettes dédaignées et tombées à terre, elles les comptent. Chaque boulette se transforme en un „Bon pour une pioche“, à valoir sur la caisse du fiancé.

A l'extérieur de la hutte, tous les hôtes ont pris part à un festin, puis, bien restaurés, ils se livrent à la danse et aux chants jusque vers minuit. Finalement, la fatigue contraint les danseurs à chercher quelque coin où dormir le reste de la nuit.

981. La fiancée dort avec sa tante paternelle sur un même lit. Elle pourrait également dormir avec une autre personne, prise parmi les *basoni*. — Quant aux compagnons du fiancé et aux compagnes de la fiancée, ils passent souvent cette nuit au milieu des plus honteuses immoralités. On affirme même que le fiancé,

au milieu de cette débauche, va jusqu'à s'oublier avec sa propre belle-mère, pourtant sa *msoni*.

982. Le lendemain, comme fin du *lutindi* initiation, la tante paternelle et la grand'mère *sengiye na mamaye* entreprennent d'examiner la fiancée pour constater si elle est intacte ou non. — Cet examen se fait hors de la maison, dans quelque endroit écarté. — Quand il est terminé, la fiancée rentre seule dans la hutte, suivie du fiancé: ils se rendent ensemble sur la couche nuptiale, recouverte au préalable d'une natte, ou d'une étoffe neuve. — Les époux commencent par lutter ensemble: *bekwita bumanda-manda*. — Généralement, c'est l'homme qui triomphe; alors il connaît son épouse pour la première fois, et pourra prouver au public l'avoir trouvée en état de virginité.

983. L'époux ne tarde pas à reparaitre au dehors. Tous l'attendent et le questionnent avec curiosité: „*Wamusanga mukazi wako? As-tu rencontré ta femme?*“ Il répond avec fierté: „*Ee! namusanga ne mwanike mfula*: oui je l'ai rencontré c'est une noble fille, elle est vierge!“ Cette déclaration procure une grande joie aux parents de la jeune femme et à ses compagnes; sa virginité proclamée est un honneur pour la famille! La grand'mère et les tantes de la mariée entrent dans la hutte, et examinent les „draps“ du lit. Si elles y trouvent des taches de sang, elles éclatent de nouveau en cris de joie; puis elles plient la natte ou l'étoffe maculée et la mettent soigneusement de côté. — Dans l'après-midi, les danses reprennent. Durant ce temps, les femmes de la parenté de l'époux se sont procurées un manche de pioche neuf, n'ayant pas encore été transpercé, pour y fixer la pioche. Elles l'apportent comme symbole de l'intégrité de la nouvelle belle-sœur: *bawa mukwano n'abe bekubezya muhini gw'igembe gutali budulwa*.

984. Le lendemain matin, avant le lever du soleil, la jeune épouse doit se baigner dans l'eau froide. Puis, on dispose devant la hutte deux sièges où les époux prennent place, face tournée vers l'orient, l'homme à gauche, la femme à droite, chacun tenant en main ses insignes, l'arc et la palette à cuire. Au milieu de la foule des spectateurs en liesse, on brûle des bois aromatiques, dont la fumée parfume les jeunes époux: *mugazu gulahembwa ha kati*.

985. Au moment du lever du soleil, se fait un grand silence. Alors la grand'mère ou une tante de la mariée s'avance devant le couple assis sur les sièges, et s'adressant à sa petite fille ou nièce, elle lui fait les exhortations suivantes: „*Mwizukulu wane, uswelwe; igumye numba yako, umanye so bukwe ne noko bukwe, balamu bako, ugabe mukwano bonane pie; bagenibe mulume wako, banwani bamwe, ay'oyo alize ha wako, nolo bufuku, nolo kagolo, ubamanye bageni bonane, utakasinsima olo wabona bageni! Bayege tuli be bwenga!*“ — „*Ee! Ma fille, te voilà mariée! Fortifie ta maison; honore ton beau-père et ta belle-mère, tous tes beaux-frères, ainsi que les hôtes et amis de ton époux. Tous ceux qui viennent, que ce soit la nuit ou le soir, honore-les; ne te montre pas fâchée de recevoir des hôtes! Amis aujourd'hui nous sommes de nocel!*“ Puis on asperge de *lwanga* les jeunes époux.

986. Après cette cérémonie, les conductrices de la jeune mariée font leurs adieux à l'assemblée et s'en retournent chez elles, emportant le „drap“ de lit maculé, le manche de pioche non transpercé symbole de la virginité: *lumenko lwe bufula bwakwe*, et enfin tous les cadeaux reçus en cours de route: le tout est remis aux parents de la mariée. A la somme déjà rondelette de la dot, vient s'ajouter le cadeau des adieux: *magembe atano ge kulebula bageni*: ce sont cinq pioches données par l'époux à ses invités, pour prendre honorablement congé d'eux.

987. Les mandataires du mari accompagnent jusqu'à la demeure de ses beaux-parents les compagnes de son épouse. A eux de remettre à ces derniers les divers cadeaux apportés par les filles, et en particulier les deux certificats de l'intégrité de leur fille; la natte et le manche de pioche. Au moment de la remise de ces pièces, toutes femmes présentes éclatent en joyeux youyou. La grand'mère et la tante qui ont veillé sur la vertu de la fille, reçoivent un cadeau pour les remercier de cet office fidèlement rempli.

De tous ces cadeaux, le père de la mariée prend une petite part et distribue le reste aux demoiselles d'honneur.

e) Enlèvement des charges: *Kutwikulula*.

988. Après le retour des *baherekeja*, la mère de la mariée invite ses commères du voisinage, et en cette compagnie elle va faire visite à sa fille. Les visiteuses emportent toutes sortes de

comestibles pour les donner au jeune couple. En approchant de la demeure des nouveaux mariés, les visiteuses entonnent un chant de noce. Aussitôt les époux se pressent à leur rencontre, les saluent, enlèvent leurs fardeaux, les introduisent en leur hutte. Mais souvent, la mère de la mariée refuse de pénétrer en cette hutte, elle préfère se rendre chez la belle-mère de sa fille. Le gendre après avoir salué sa belle-mère lui fait amener un bœuf, comme présent de bienvenue.

989. Un repas a été préparé! on le sert; mais la visiteuse refuse d'y toucher. La jeune femme en avertit son mari, disant: ma mère refuse de manger: *mayo ekuzira*. Le mari se lève sans mot dire: il cherche cinq pioches ou une étoffe, et fait son présent à la belle mère pour la décider à manger. Les autres *basoni* ont refusé de même; elles aussi perçoivent chacune sa pioche. Après avoir fait honneur au festin, les matrones retournent chez elles, car il leur est interdit de passer la nuit au milieu des odeurs parfumées de leur fille: *batekulala mu migazu zye mwana wabo*.

f) La Bénédiction : *Kufuhulwa*.

990. Deux ou trois mois après le mariage, la mère de la mariée prépare une abondante bière. Quand elle est à point, le père envoie ses mandataires porter son invitation au gendre. Ce dernier s'empresse d'y répondre; il se met en route, accompagné de son épouse et de nombreux membres de sa famille.

991. En arrivant devant la hutte des beaux-parents, les jeunes mariés restent debout en face de la porte, sans la franchir. Le beau-père s'avance alors, tenant en main la coupe blanche: *ison-zo lyape*, et y puisant une gorgée de liquide, il projette, de sa bouche, le *lwanga* sur eux: il les bénit en prononçant cette formule: „*Mwibute, mubone bâna bingi; ne mahasa mubute tuhu; mubone bizukulu binu, na bana be bizukulu kuhika ntabonwa*: Multipliez-vous; engendrez du nombreux enfants, des jumeaux même, car eux aussi sont des enfants. Puissiez-vous voir vos petits enfants de ces derniers jusqu'à la 4^{ème} génération.

Après cette bénédiction, le beau-père conduit son gendre avec sa suite dans l'hôtellerie et leur fait présenter la bière. Les hôtes restent plusieurs jours, car la bière est abondante. Le gendre reçoit en outre des cadeaux.

g) La poignée de main : *Kupamy maboko.*

992. A l'occasion de la précédente bénédiction le beau-père offre à son gendre une chèvre. Ce dernier la tue et fait préparer un repas auquel prennent part beau-père et gendre: c'est leur premier repas pris en commun. Quelque temps après, le gendre à son tour prépare une bière et rend à son beau-père l'invitation, le priant d'honorer sa hutte d'une visite: *ekubonesha ise bukwe, akande ha kaya yamwe*. C'est fait A partir de ce jour, il n'existe plus de défenses leur interdisant les rapports mutuels: ils se font réciproquement visite, mangent ensemble; bref, la réserve obligatoire jusque là est levée par le fait de la double invitation qui vient d'avoir lieu.

F. Divers.

a) Le divorce : *Kulekana.*

Nous avons jusqu'ici étudié les différentes manières usitées pour la conclusion du mariage. Voyons maintenant comment il est rompu, quand la situation devient insupportable aux conjoints *kwiwirwa*.

993. Au fils de la Lune, les raisons et les prétextes au divorce ne font pas défaut; il en trouve à profusion. Souvent, on se demande si deux époux, en se mariant suivant toutes les règles et coutumes prescrites, n'ont pas voulu, avant tout, tenter un essai, faire une sorte de noviciat au mariage, pour se rendre compte si réellement ils sont faits l'un pour l'autre. Avant le mariage, on avait hâte d'en arriver au fait, on ne pouvait trouver le temps de faire les investigations voulues... et d'ailleurs, tout de l'avenir, était au rose!

Il arrive bien parfois que la fiancée, non sans ironie, avertit son amoureux de ne pas précipiter le dénouement... qu'il ne la connaît pas... qu'un jour peut-être il regrettera de se l'être associée. Mais un tel procédé est considéré comme une amabilité supplémentaire, il devient une raison nouvelle de procéder en vitesse. Toutefois, on ne tarde pas à constater les réalités; et trop souvent, hélas! tous deux avouent s'être trompés.

Bien des fois d'ailleurs, la mésentente est le fait de quelque séducteur, épris de la femme! Et pour se l'adjoindre, il a jeté le désordre et la discorde dans le ménage.

994. Les principaux motifs de divorce invoqués par nos indigènes sont les suivant:

1. *Bugumba*: stérilité de la femme.
2. *Kupondwa n'angale*: impuissance de l'homme.
3. *kuhurumya nda*: avortement provoqué.
4. *Kwibika*: stérilité provoquée.
5. *Kubi myungi*: infidélité.
6. *Kusengerwa kubi mlogi*: soupçon de sorcellerie.
7. *Nzigu*: inimitié mortelle entre deux familles.
8. *Bufwafwa nolu buhuganu*: manque de savoir vivre.
9. *Buzobu nolo bugosu*: paresse.
10. *Olo mkima wirwa milimo*: manquement au devoir d'état.
11. *Olo akabire kwoga*: malpropreté.
12. *Olo akunuhaga lushimbo*: mauvaise odeur du corps.
13. *Mbizi nolo kaswende*: lèpre ou syphilis.
14. *Olo akamanire kuzuga*: ignorance de l'art culinaire.
15. *Olo birwa na badugu*: difficultés entre les deux familles.
16. *Ihuba*: jalousie.

Dans les mariages sans dot, le plus grand danger pour la stabilité provient de la parenté de la femme, particulièrement de le mère: elle soutient sa fille, favorise tous ses caprices.

995. La manie de rompre les mariages pour des futilités tend à se propager. Elle est dépeinte au vif, en cette chanson favorite, répétée chaque jour par les femmes quand elles sont occupées à moudre le grain.

<i>Bebe, ul'ilumbu lyane. Ngera</i>	Si tu es mon frère, ne refuse pas.
<i>bebe, ukaleme.</i>	
<i>Na kwiza kundabira. Mabwi-</i>	De venir me voir. Les divorces
<i>lemi ga shik'izi</i>	par le temps qui court
<i>Nyamizi, Kiti lyafibina, wa</i>	Nyamizi, sont comme la fin d'une
<i>munhya mwichane</i>	danse, chère amie.
<i>Twalekana tuniginigi.</i>	Nous nous séparons comme font
	les enfants.

On est entré en mariage sans réflexion et sans enquête: on en sort de même, comme se séparent deux danseurs d'occasion.

996. Tous les indigènes confessent la nocivité de cette coutume, surtout quand elle produit la rupture de la première union entre deux individus: *kubulaga numba ya mbele, shibi!* = tuer la

première maison, c.-à-d. la première union, c'est mal. *Muhuganu mwen'uyu, wabulaga numba yakwe ya mbele*: cet individu est un vaurien: il a rompu son premier mariage. Le divorce ne laisse jamais intacte la réputation de celui qui en a posé la cause: tout le voisinage sait pourquoi les deux conjoints n'ont pu se supporter les mauvaises langues ont vite mis au clair les dessous de l'affaire!

Pour ce motif, les parents des conjoints et les anciens de la parenté font le possible, surtout quand la dot a été payée, pour amener une réconciliation, empêcher la rupture: *kubayangula*. Mais si le mariage a été conclu sans dot, le divorce passe, pour ainsi dire, inaperçu; on s'en inquiète peu: le mari, en effet, ne possède aucun droit de tutèle sur la femme; les parents de celle-ci n'ont rien à lui rendre; à leurs yeux, leur fille est toujours libre, leur fille a toujours raison! Si les torts sont du côté de l'homme, les anciens ne manquent pas de lui faire des reproches et de l'exhorter à se corriger... dans son propre intérêt; sa réputation ayant subi de graves atteintes, par le fait de sa conduite, il pourrait, devenu incapable de trouver une nouvelle compagne, en pâtir de longues années.

997. Un mariage conclu avec dot, n'est considéré comme définitivement rompu qu'après la restitution intégrale de la dot. Avant ce remboursement, une femme séparée ne peut donc pas se remarier; eût-elle été abandonnée par son mari, *kutenekwa*, ou renvoyée par lui, sous aucune faute de sa part. Avant la reddition de la dot: *kuzimula*, la femme est donc condamnée au célibat forcé: *kulenda mshimbe*. Une telle situation n'agrée pas toujours à ces „dames“, qui, pour y échapper, se voient-elles contraintes à réintégrer leur foyer.

Si un homme venait à épouser cette femme en rupture de ban, ou s'il était surpris „in flagranti“ avec elle, il serait condamné à l'amende ordinairement infligée à ceux qui sont convaincus d'adultère. Si la dot n'est pas rendue, la femme appartient au premier mari.

Le remboursement de la dot est fait publiquement, devant témoins, tout comme le contrat du mariage. Si les *bakombe* du mariage sont encore en vie, on invoque leur témoignage. A défaut de ces intermédiaires officiels, on recherche les personnes ayant assisté au paiement de la dot, ou du moins ayant assisté au mariage, comme invités et au courant de la somme versée. Ces témoins sont tenus d'attester que la somme rendue est équivalente

à celle qui fut déboursée à la conclusion du mariage. Les *bakombe* de la femme rapportent la dite somme au mari, en présence de ses propres *bakombe*.

999. Cette obligation de restituer la dot produit souvent des difficultés inextricables, des chicanes sans fin: les bêtes données n'existant plus, il faut en évaluer le prix, les remplacer par d'autres.

La somme à rendre est exactement la somme stipulée publiquement comme dot du mariage. Tout ce que la femme a extorqué au moyen de ses *kugila*, n'entre pas en ligne de compte, pas d'avantage les bêtes immolées pour la noce, et pour l'hospitalisation des *bakombe*.

Si au mariage les parents de la fille ont omis de fournir la chèvre *mbuli ya mbyalirwa*, ils doivent au moment du *kuzimula* rendre aussi les petits nés des bêtes reçues.

Jadis, quand il s'agissait de mariage par *kulehya*, on ne rendait même pas le prix de l'enlèvement: *mkwekwe*.

Les enfants nés d'un mariage avec dot, même après divorce et après restitution de la dot, reviennent au père, s'il les réclame; auquel cas, il doit les racheter: *kukomola*, soit au tarif de: un taureau *nzagamba* par garçon, une génisse: *ndogosa* par fille. Ces prix sont à déduire de la dot à laquelle il a droit. Quant aux enfants issus d'un mariage par *kulehya*, ils reviennent tous aux parents ou ayant-droits de leur mère.

1000. Sont tenus à la restitution de la dot, toutes les personnes exerçant droit de tutèle sur la femme; ils ont en cette qualité participé au partage de la dot. — Quand ces personnes ne sont plus en vie, ou bien, si elles sont insolvable, leurs parents mâles sont responsables pour eux; ils doivent prendre la dette à leur charge, même s'ils n'ont rien touché de la dot. D'ailleurs, d'après le droit indigène, il en est ainsi pour toute dette: tous les membres de la famille sont solidaires les uns des autres. Ces parents ici responsables sont:

1. *Base* pères; 2. *Bagukuye* grand'pères; 3. *Bamamiye* oncles; 4. *Balumbuye* frères; 5. *Basenzigana* neveux; 6. *Babyalaye* cousins; 7. *Basemundi* oncles; 8. *Basengiye* tantes.

1001. De son côté, la femme a droit d'emporter tout ce que, au moment du mariage, elle avait apporté dans le ménage: ses ustensils: *shiseme*, sa corbeille nuptiale, la *mbuli ya kukumbikwa*.

1002. Ches les Basumbwa, l'homme doit asperger de *lwanga* et bénir sa femme divorcée, quand les parents lui rendent la dot. Debout devant la hutte des beaux parents, il appelle sa femme et la prie de sortir: *upune mayo*. Elle apparaît sur le seuil, accompagnée de sa mère. Celle-ci remet au gendre la coupe blanche: *isonzo lyape*, contenant du *lwanga*. Le gendre porte la coupe à ses lèvres, en prend une gorgée, et la projette en un jet pulvérisé sur la divorcée, disant: „*Uswerwe ayo wekuswerwa, ubute kana kagosha nolo kakima; twatagana nanko lyalimwi. Olo twasanzya mu nzira, tulikezye na kusanza abo waswerwe, ulampa minzi, marie-toi où tu veux. Mets au monde un enfant, garçon ou fille, peu importe. Quand nous nous rencontrerons sur un chemin, saluons-nous réciproquement. Si un jour je viens là ou tu seras mariée, ne refuse pas de me donner de l'eau à boire.*“

1003. Puis sur la porte de sa propre hutte, l'homme immole une chèvre. Du sang de la bête, il asperge tous les objets composant la dot, qu'on vient de lui rendre, afin d'en écarter tout maléfice. Il a lieu en effet de n'être pas sans crainte: les parents de sa divorcée pourraient bien y avoir jeté quelque mauvais sort! Enfin à l'endroit même, on apprête la viande de l'animal, et des amis complaisants se chargent volontiers de la faire disparaître.

1004. Après cette bénédiction de la divorcée, le mariage est définitivement rompu: la femme n'est plus considérée comme adultère en cas d'accident de sa part, même si la dot n'est pas encore rendue.

Les Basumbwa remplissent cette formalité précisément dans l'intention de permettre aux parents de marier de nouveau leur fille et d'entrer ainsi en possession d'une nouvelle dot, dont ils feront usage pour rembourser le gendre divorcé. Chez les Birwana, au contraire, une telle bénédiction serait considérée comme injurieuse, la femme serait considérée comme une esclave. D'autre part, l'homme perdrait tout droit à la restitution de la dot.

b) Polygamie = *Kupalika*.

1005. Il nous semble logique de placer ici quelques réflexions sur des institutions et coutumes qui sont de nature à donner une idée plus complète de la famille indigène. Ensuite, nous pourrions pénétrer plus avant dans la vie familiale intime. Tout d'abord, parlons de la polygamie: *bupaliki*.

En *kirwana*, l'état de vie polygame se traduit par le verbe *kupalika*. Le fait, pour la femme d'être épousée par un polygame se dit : *kupalikwa*, (passif du précédent). L'homme muni de plusieurs femmes est un *mpaliki* ou *mpalika*. La femme unie à cet homme est une *mpalikwa* ou *mtolwa mhali*; elle est désignée couramment par ce terme : *wa msale*. Pour indiquer la première femme d'un polygame, on ajoute à cette dénomination l'attribut : *mhanya* : la grande, et pour indiquer toutes les autres, on ajoute : *mdo* : petite ; v. g. : *wa msale mhanya*, *wa msale mdo*.

Ce mot *msale* pris isolément, sans le préfixe *wa* et sans attribut, est employé par les Birwana du Nord pour désigner la maison d'un chef subalterne : *mwanangwa*. L'expression : *muna msale* est un titre honorifique désignant la femme d'un monogame; on la traduirait justement par : maîtresse de maison. — *Wa msale* ne s'emploie jamais pour désigner la femme d'un monogame. C'est un titre réservé aux femmes d'un polygame : on le traduirait par : une des dames de la maison.

1006. On peut dire que les indigènes considèrent la polygamie comme chose messéante. Cependant chez les Birwana, les monogames sont en grande majorité. Un tel fait est de bon augure pour l'avenir. Il est constaté, en effet, que la population d'un pays diminue dans la mesure où la polygamie progresse; plus il y a de polygames, moins il y a de naissances. Cette règle comporte des exceptions, sans doute; mais en général elle se vérifie.

1007. La polygamie est pratiquée surtout par la classe riche, elle est signe de richesse. Chez les rois et les chefs, elle est devenue une institution quasi nécessaire : ainsi l'exigent les us et coutumes ! Ne veulent-elles pas que les rois établissent près des tombeaux de leurs ancêtres une reine ayant mission d'assurer le culte qui leur est dû ? C'est la *mgoli wa mu kigabiro*.

1008. Quelles sont les bases principales de la polygamie ? — Nous croyons pouvoir les réduire à trois : 1. la superstition, 2. les avantages matériels qu'elle procure, 3. la sensualité.

L'indigène est fermement persuadé qu'un enfant mourra ou deviendra rachitique, si la mère a des rapports matrimoniaux avec son mari avant que l'enfant puisse marcher seul et se passer du sein maternel. La polygamie résout la difficulté qui en résulte pour le mari. Cette croyance est certainement une des premières raisons de la coutume.

Par ailleurs, la possibilité de posséder plusieurs femmes procure des avantages matériels tant pour le ménage que pour la culture des champs : un homme riche et considéré, surtout s'il est d'illustre parenté, reçoit continuellement des visites. Une seule femme, en ce cas, ne pourrait suffire aux travaux du ménage, surtout si elle a de petits enfants à soigner et à éduquer. — D'autre part, les femmes cultivent en commun les champs ; plus elles sont nombreuses, plus abondante est la nourriture, et plus facilement le mari mènera le grand train d'un homme de marque. — De plus, le polygame est plus assuré que le monogame d'avoir à son service une compagne, une ménagère jusqu'à la fin de sa vie. Un monogame d'âge avancé venant à perdre sa femme en trouve difficilement une autre ; et si les parents manquent pour s'occuper de lui, en ces pays surtout, le vieillard veuf est l'être le plus misérable du monde.

L'état de continence, soit sous forme de célibat proprement dit, soit sous forme de veuvage, n'est nullement en honneur : on le méprise, il est considéré comme une folie. Bref, on peut dire qu'il n'existe pas, ... à moins que l'un ou l'autre y soit contraint, soit pour avoir perdu sa réputation, soit par suite de maladie ou d'impuissance ; en de telles circonstances, il devient impossible de trouver un mariage.

1009. La polygamie n'offre pas aux femmes les mêmes avantages ; aussi rencontre-t-elle de leur part des difficultés très sérieuses et souvent des oppositions obstinées. Nombreuses sont les filles refusant à tout prix de devenir femmes d'un polygame, à moins qu'il soit roi, ou grand chef, ou possesseur de grandes richesses. La femme saisit très bien le caractère dégradant d'une telle situation ; elle n'ignore pas d'autre part les multiples difficultés surgissant en un tel milieu, les rivalités divisant les nombreuses dames d'un même seigneur. Elle préfère donc être seule maîtresse dans sa maison, et elle tient à ses droits.

Et cependant, la femme elle-même, plus que l'homme, pose presque toujours la première cause de la polygamie ; car, après la naissance d'un enfant, elle se refuse aux relations matrimoniales. Souvent même, elle autorise ... elle va jusque presser son mari, de se procurer une concubine pour tout le temps de l'allaitement de son enfant : *akobe munhya wakwe*.

1010. Pour le mariage avec les épouses supplémentaires, les cérémonies sont celles que nous avons déjà décrites ; généralement

ce sont les rites du *kukwa*. D'une façon générale, un homme ne songe à prendre une seconde femme qu'après la maternité constatée de la première, ou quand après une longue cohabitation elle reste stérile.

1011. Pour diminuer, dans la mesure du possible, les difficultés de ménage et les rivalités, le polygame construit généralement à chacune de ses épouses sa propre hutte. Il séjourne tantôt chez l'une, tantôt chez l'autre. — Quand se produisent des disputes, il a soin de garder la neutralité et de ne pas s'immiscer dans le conflit. S'il lui arrivait de prendre partie pour l'une contre l'autre, il pourrait avoir à s'en repentir : quelque beau matin, il trouverait vide la hutte de celle à qui il a donné tort... parfois même il se verrait menacé d'empoisonnement, car la vengeance est une arme familière à la négresse.

1012. De telles perturbations de la paix domestique sont du reste à l'ordre du jour chez le nègre, qu'il soit monogame ou polygame. Nous avons déjà dit comment, au moyen de présents, de négociations et démarches humiliantes, il obtient le retour de la fugitive. Cependant il arrive que celle-ci, rendue plus sage à ses dépens, envoie elle-même prier son mari de venir la chercher, sa dignité ne lui permettant de rentrer toute seule et comme de sa propre initiative.

1013. La 1^{ère} femme d'un poleygame *wa msale mhanya* jouit de certains privilèges, mais par ailleurs, le mari ne lui accorde pas pour cela des préférences. C'est dans sa maison qu'il dépose ses richesses. En séance de conseil, elle a droit d'exprimer son avis la première; dans les sacrifices du *kutomola*, et en général dans toutes les cérémonies du culte, elle occupe le premier rang; par ses champs on doit commencer les cultures.

1014. Quand un polygame reçoit des visiteurs, ils sont hébergés dans la hutte où ils se présentent. Alors, il incombe à la dame de cette maison de s'occuper de leur hospitalisation; mais ses compagnes ne manquent pas de l'aider en ce travail supplémentaire, en particulier pour la mouture de la farine et pour la préparation des aliments. — Le maître de céans prend son repas dans la maison où il a l'intention de passer la nuit : *uko walalaga, ulya kuko*.

1015. Si l'on ne peut guère dire que l'indigène voit dans l'institution de la polygamie quelque chose de contraire à la loi naturelle, cependant dans les mariages où sont épousées les femmes subséquentes, on pratique des cérémonies spéciales, d'où l'on pourrait inférer que tout de même il existe certains doutes sur la licéité ou la convenance de cette coutume.

Quand la nouvelle épouse est introduite dans le ménage, et avant qu'elle ait eu des relations avec son mari, la première femme lui présente tous ses enfants. La nouvelle arrivée doit alors les baigner, puis leur attacher au cou un collier de perles blanches, ou bien un bracelet fait de ces mêmes perles autour du poignet *igete l'isanga*. Les enfants ne quitteront pas ces ornements avant d'avoir atteint l'âge de 8 à 10 ans; ils sont pour eux des talismans protecteurs et des *makile*. Ces talismans les préserveront de tous malheurs pouvant les atteindre du fait des rapports de leur père avec la nouvelle femme. N'avons-nous pas ici l'aveu indirect d'une croyance ou du moins d'une crainte que les rapports du père avec une autre femme sont de nature à porter malheur aux jeunes innocents? Quand ceux-ci sont devenus plus grands, hors d'atteinte de ces malheurs, on leur enlève ces talismans.

Le mot *isanga* signifie rencontre. Quand dans une rixe, un lutteur est blessé par son adversaire, ce dernier doit attacher à plusieurs boucles des cheveux du blessé des perles semblables: elles sont le témoignage de sa culpabilité. Si dans la suite le blessé succombe à la blessure, ce témoignage sera invoqué contre le meurtrier et le fera condamner à payer le prix du sang.

1016. A la mort de l'une de ses femmes, il est interdit au polygame de pénétrer dans aucune hutte des autres femmes, avant d'avoir immolé une chèvre devant la porte de la hutte endeuillée, comme il est d'usage de le faire à l'occasion du mariage par lévirat. Ainsi est enlevée l'impureté occasionnée par la mort: *kwinja mafwa*.

c) L'adoption = *Kwizuja* (se faire cuire les aliments).

1017. Chez nos païens incultes du Banyamwezi, nous rencontrons une belle coutume digne de remarque: celle de l'adoption d'un enfant abandonné: le *kwizuja*. Elle est une façon très simple, et peut-être la plus parfaite en son genre, de venir en aide aux orphelins abandonnés.

En ce pays, un orphelin n'est jamais abandonné, tant qu'il existe en cette vie un membre de sa famille capable de s'occuper de lui. Même des parents fort éloignés se font un devoir de tenir auprès de lui la place de ses proches parents défunts. Il arrive cependant qu'un orphelin survive tout seul, à sa famille entièrement éteinte. Mais il ne reste pas en peine longtemps pour se refaire une nouvelle famille. Sans tarder, il dirige ses pas vers quelque maison dont le possesseur est connu pour ses sentiments charitables. A son arrivée, il lui adresse cette simple demande: *Babuda! nakoba kwikala*, je désire demeurer ici. Le maître de maison répond: *Ikala henaha*: reste toujours. Par cette formalité si simple, l'orphelin est incorporé dans cette famille nouvelle. A partir de ce moment, il est considéré et traité comme un enfant de la maison. Il nomme son bienfaiteur: *mukulu wane* = mon frère et la maîtresse de maison devient sa soeur: *ilumbu lyane*. Si l'adoptée est une fille, le maître devient au contraire son *ilumbu* et la maîtresse sa *mukulu*. Pour le maître, cette enfant sera désormais *mzuna wane* ou *ilumbu lyane*; de même pour la maîtresse; et désormais ils en prendront soin comme s'il était leur propre enfant. Lui-même de son côté devra aider aux travaux du ménage, dans la mesure de ses forces. Maltraiter un orphelin, serait considéré comme une mauvaise action: *shibi kumducha kiti msese*.

1018. Quand l'orphelin atteint l'âge de se marier, les parents adoptifs agissent envers lui tout comme auraient fait ses propres parents; le garçon est aidé pour la dot; et la dot payée pour la fille revient au père adoptif. Du fait de ce mariage, entre les deux familles se forme une affinité toute semblable à celle des autres familles alliées.

d) Le pacte du sang = *kunwana*.

Le pacte du sang unit ceux qui le concluent: *banwani* de façon plus intime que la consanguinité elle-même. Ce pacte n'est jamais conclu entre deux membres d'une même famille.

Il a pour but l'assistance mutuelle et réciproque dans tous les besoins.

1019. Quand deux individus ont résolu de conclure ce pacte, ils convoquent les anciens, pour en faire leurs témoins; devant eux, ils déclarent leur intention de faire amitié de sang, et devant eux, ils en accomplissent tous les rites usités. L'un fait à l'autre quel-

ques légères incisions au bras, à la cuisse et au ventre: *basinzwa nsalago kw'ipungu, kw'itango, na ha nda*. Cela fait, l'un des contractants prend un petit morceau de viande, ou bien une boulette de *bugali* la passant sur les blessures pratiquées, il l'empreint du sang de chacun d'eux; puis il la partage en deux; il en absorbe une moitié, et donne l'autre à son ami; ainsi communient-ils au sang l'un de l'autre. Cette communion faite, chacun d'eux prenant de son propre sang, en applique sur les blessures de l'ami; en plus, ils en marquent leurs armes: arc, flèches, lance, hache, bâton.

Ils s'offrent ensuite, toujours en présence de leurs témoins de mutuels cadeaux, l'un donne à l'autre une ou deux bêtes à cornes. Enfin les amis se séparent. A peine le premier a-t-il fait quelques pas, l'autre le rappelle, disant: „Tu as marché sur une épine: *wachimwa lin'hwa*“. L'imaginaire blessé revient sur ses pas, exhibe sa blessure, et l'ami fait semblant d'arracher l'épine. Ou bien encore, l'un des deux appelle au secours, simulant être menacé par un serpent. L'ami accourt en hâte, et tous deux se mettent à frapper de leurs bâtons le serpent imaginaire.

1020. A partir de ce moment, chacun d'eux appelle sienne la femme de l'autre, siens aussi les enfants; et réciproquement, la femme et les enfants de l'un appellent l'autre leur époux et père. La famille de l'un est désormais apparentée à celle de l'autre. Cependant, il ne faut pas croire qu'en réalité les deux amis se concèdent mutuellement leurs droits sur leurs épouses: les titres conférés sont plutôt honorifiques. S'il arrivait à l'un des amis d'abuser de la femme de l'autre, c'en serait assez pour amener la rupture du pacte.

1021. A la mort de l'un des amis, le survivant est tenu de prendre soin de la famille du défunt, mais il n'a pas droit au lévirat. Il peut sans doute épouser la veuve, si elle y consent, mais en suivant toutes les formalités exigées par le droit.

1022. En cas de maladie de l'un des amis, le bien portant doit procurer au malade des *maholero* et le soigner. Si l'un est assassiné, l'autre doit le venger. Si l'un est impliqué dans une inimitié exigeant la vengeance du sang, l'autre doit marcher avec les parents de l'assassiné.

1023. Si l'un veut épouser une parente de l'autre, il est nécessaire de renoncer d'abord au pacte. Dans ce cas, le prétendant dit à l'autre: „Ami, je désire devenir ton beau-frère, renonçons à notre pacte d'amitié: *ndikoba kubi mkwilima, ndibudahya bunwani*.“ En effet, tant que subsiste le pacte, un empêchement de mariage existe entre les deux familles; puisqu'ils se disent: *badugu* frères.

1024. Celui qui manquerait aux engagements pris, attirerait sur lui la malédiction de *Likube*; il tomberait dans la misère, . . . une bête féroce le dévorerait. Et c'est pourquoi on a voulu établir un moyen d'annuler le pacte avec toutes ses obligations subséquentes. Quand cette rupture est décidée, on convoque de nouveau les anciens. Celui des amis qui se croit lésé, prend la parole et dit: „Mon ami n'a pas été fidèle à ses engagements; je désire rompre le pacte que nous avons fait: *munwani wane witire shibi: tulikoba bufwe bunwani*.“ Les anciens jugent le cas; l'ami infidèle condamné se retire, couvert de confusion.

1025. En un tel pacte, il n'est rien en soi de répréhensible: il mérite donc approbation! On ne pourrait en dire autant de certains autres pactes, conclus soit entre deux époux, soit entre autres personnes de sexe différent . . . non pas qu'ils soient mauvais (toujours) dans leur but car — ce but peut être louable — mais à cause des actes usités soit pour les conclure, soit pour les rompre, comme nous allons le dire.

1026. En ces pactes, on se jure inviolable fidélité jusqu'à la mort; rien au monde ne doit pouvoir ébranler cette fidélité. Or, de tels pactes se feraient de la manière suivante: „Vespere antequam dormitum eant, et vir et mulier offam (*nhonge*) in membra sua sexualia introducunt, ibique usque ad mane retinent. Sub solis ortu ambo in sella nudi sedentes, vir offam ex vagina mulieris eximens et verba amicitiae fidelitatisque usque ad mortem firmissime asseverans, eam deglutit, dicendo: nihil nisi mors nos separet! La mort seule pourra nous séparer. Si l'un de nous se parjure, qu'il périsse misérablement, et que son cadavre soit privé de sépulture.

1027. Quand l'un des deux personnes meurt, la dernière heure a sonné pour l'autre également, car même dans la mort elles veulent être unies. La survivante doit donc trouver un moyen expéditif de „se faire partir“ également. Mais souvent, pour ne pas dire toujours, tout le contraire arrive: le survivant trouve le moyen

de „se faire rester“. La vue de la mort suffit pour ébranler les convictions les plus fortes, surtout pour émousser les affections les plus passionnées: et voici ce moyen: „Persona superstes, sive vir, sive mulier, in momento mortis sui compartis, cum ejus cadavere copulam conari tenetur.“ Cet acte abominable rompt le pacte, et la personne survivante peut tranquillement jouir de la vie, oublier l'inoubliable, sans nulle crainte de le voir reparaître.

e) Esclavage domestique = *Busese*.

1028. Dans ces lignes, nous ne parlons point de l'esclavage ni des chasses à l'homme, pratiquées par les Arabes dans le siècle passé, et dont le résultat fut la dévastation méthodique de tout l'intérieur du continent africain. Nous ne dirons également rien de l'esclavage tel qu'il a été maintenu ou toléré jusqu'en ces dernières années par les autorités européennes. Nous ne parlerons que de l'esclavage domestique, en usage chez les Banyamwezi, de temps immémorial.

1029. Autrefois, avant l'apparition des Arabes dans les contrées que nous habitons, la situation des esclaves était plutôt celle de serviteurs et de servantes, situation analogue à celle des serfs du Moyen-Age en Europe. Sous certains rapports, le sort des esclaves noirs était plus dur, et sous d'autres, il l'était moins: p. ex. en ce que la condition d'esclave n'était pas héréditaire, pas transmise par les parents à leurs enfants.

1030. L'esclave: *msese*, était le serviteur ou la servante de son maître: *ise bugonzo*. Ordinairement il séjournait dans le même village que lui, et toute sa vie, il était soumis à des corvées non rétribuées. Le maître en retour lui assurait logis, vêtement, nourriture. Le maître disposait pleinement non seulement du fruit des travaux de son esclave, mais encore de sa propre personne. Généralement, il ne tenait pas à déshonneur de manger avec ses esclaves, ou de participer à ses travaux.

1031. Devant les tribunaux, l'esclave ne pouvait faire valoir aucun droit. Des maîtres inhumains pouvaient se permettre à leur égard les traitements les plus barbares, et même les faire passer de vie à trépas. Quand, en un moment de colère, le maître était allé jusqu'à tuer son esclave, il devait se rendre à la Cour pour en faire part au roi. Comme punition, pour avoir souillé le pays

par l'effusion du sang humain, le meurtrier était condamné à une amende de 25 pièces; le trésor royal encaissait la somme. D'après le droit, cet homicide n'avait à craindre aucune autre punition; car l'esclave est la propriété de son maître, son bien dont il dispose à son gré. Etre propriétaire d'esclaves, c'était, d'après l'expression courante, avoir des richesses *kusaba basese*. Le droit indigène équiparait donc l'esclave à de vulgaires bien temporels: il n'était plus un être humain. Quand l'esclave mis à mort avait des parents, hommes libres ou esclaves eux mêmes, ils exigeaient le prix du sang, ou exerçaient la vengeance du sang.

1032. Au point de vue moral, le sort de la femme esclave était plus déplorable que celui de l'homme. La plupart du temps, elle n'était, entre les mains de son maître, qu'un vil instrument destiné à satisfaire ses plus honteux instincts. Cependant, il advenait que l'esclave parvint à gagner le cœur du maître et alors elle devenait sa légitime épouse.

1033. Le nombre des femmes esclaves dépassait de loin celui des esclaves mâles. On trouve l'explication du phénomène dans la faiblesse du sexe, la femme se laisse plus facilement asservir et elle se libère plus difficilement, soit par une fuite, soit par le travail. Ces femmes, pour une bonne proportion, entraient comme épouses de second rang dans le ménage des polygames.

1034. Il était permis à l'esclave de se marier en bonne et due forme, selon les coutumes du pays. Le maître l'y aidait, et souvent lui choisissait une épouse parmi ses esclaves. De telles familles, où les deux conjoints étaient esclaves, pouvaient — non pas en vertu d'un droit absolu, mais selon la coutume admise dans le pays — travailler pour leur compte *kulaba*, durant les premières heures de la matinée: ces heures leur appartenaient: ils les utilisaient donc pour cultiver leurs propres champs, ou pour améliorer l'installation de leur ménage, ou pour arrondir leur petite fortune. On rencontrait ainsi des ménages d'esclaves jouissant d'un bien être appréciable, possédant des troupeaux, et les administrant à leur gré. Sans doute, des maîtres inhumains auraient pu leur ravir ces biens; mais cette exception était rare; elle eût été mal jugée.

1035. Les enfants nés d'esclaves n'étaient jamais eux-mêmes considérés comme esclaves: on les appelait: *babyalirwa*; et le maître des parents les traitait comme des enfants libres de la

famille. Ils n'appartenaient cependant pas à leurs parents: ceux-ci n'avaient pas droit de tutèle sur eux: ils comptaient parmi les enfants du maître. Devenus grands, ils n'étaient donc pas tenus aux corvées réservées aux esclaves; ils pouvaient librement fonder un ménage indépendant; le maître les y aidait comme ses propres enfants. L'ignorance de ces détails fut cause souvent que des *babyalirwa* ont été officiellement ramenés à la condition d'esclaves: les esclavagistes ont eu soin d'exploiter cette ignorance.

1036. Avant l'apparition des Arabes, dans l'intérieur du Continent africain, le commerce des esclaves ne s'y pratiquait que sur une échelle insignifiante. Il arrivait bien qu'un maître vendait des esclaves peu soumis, peu respectueux; mais ces derniers se résignaient bien à contre cœur à pareil traitement, comme en fait foi ce dicton: Le cœur de l'esclave se calme et se résigne en route (pour la vente): *nholo ya msese ikwelelaga mu nzira*. En ce que nous disons ici il n'est fait aucune allusion aux traitements barbares infligés aux malheureux esclaves traînés de marché en marché par les esclavagistes arabes.

Chose digne de remarque: les esclaves sont toujours originaires de tribus étrangères et de pays éloignés; jamais ils n'appartiennent à la tribu de leur maître. Un esclave capable de prouver la communauté d'origine avec son maître eût été libéré sur le champ.

1037. Puisque tout enfant naissait libre, d'où venaient les esclaves? Les guerres interminables entre les tribus en fournissaient la majeure partie. Les prisonniers de guerre: *badimwa* ou *basanhwa*, surtout les femmes et les enfants étaient enmenés par le vainqueur. Les soldats: *bakali* ou *barugaruga* en recevaient leur part; l'espoir de ce butin prévu leur donnait audace et endurance à la besogne.

1038. Depuis l'arrivée des Arabes surtout, une certaine catégorie de brigands, appelés: *babungabungi*, rôdeurs de grands chemins, se donnaient pour tâche de dévaliser les voyageurs, et de les enmener en esclavage: les femmes et les enfants surtout étaient l'objet de leurs convoitises. Parfois, des voyageurs étrangers, ignorant les chemins, se dirigeaient en toute confiance vers les demeures des rois, ou des grands chefs, espérant y trouver l'hospitalité et les renseignements dont ils avaient besoin pour con-

tinuer leur route. Ingénuité et imprudence! Sur un signe du roi ou du chef, ils étaient saisis et retenus en esclavage. Un esclave acquis de cette façon était appelé: *mumbaja*; le ravisseur disait à son entourage: „*Tulagi ngoma kweshi twamsolaga mumbaja*: frappez le tambour car nous avons saisi un *mumbaja*.“ L'infortuné était garotté et conduit devant la *mgoli w'ihanga*. Celle-ci l'aspergeait de *lwanga*, signifiant par là son enrôlement parmi les esclaves de la cour.

1039. Le sort de ces esclaves de la cour royale: *ban'ikuru*, était, de beaucoup, moins dur que celui des autres esclaves. Ils habitaient à la cour même, exécutaient les ordres du *mtemi*; ils formaient une sorte de garde du corps, et avaient mission de protéger la cour contre les attaques hostiles. Pendant les guerres, ils étaient enrôlés dans l'armée.

1040. Devenaient encore esclaves de la cour tous les enfants devenus orphelins par la mort, à peu d'intervalle, de leur père et mère, et d'ailleurs privés d'autres proches parents en mesure de s'occuper d'eux. Ces orphelins, devenus ainsi esclaves, étaient dénommés: *bashigalira*; survivants.

1041. La superstition devenait souvent l'instrument de la haine et de la rancune, pour alimenter d'esclaves la cour des potentats. Quand un individu était condamné à mort pour crime de sorcellerie, le roi s'attribuait toute sa fortune, femmes et enfants compris, du moins quand les femmes avaient été épousées avec les cérémonies du *kukwa*. Mais si le condamné n'avait pas payé de dot, et par conséquent n'avait acquis aucun droit de tutelle, les femmes et les enfants échappaient à l'esclavage.

1042. Le crime de haute trahison était puni de mort. La tentation venait parfois à tel personnage considérable de vouloir se soustraire à l'autorité du roi et se déclarer indépendant. Si le coup d'état ne réussissait pas, le révolté était exécuté: *Mbati witungaga ndezi buziku, ukwigemeheja butemi*: un tel s'est suspendu clandestinement au cou l'insigne royal, voulant se faire roi. Ses biens étaient alors confisqués; ses femmes et ses enfants subissaient le même sort que ceux du sorcier condamné à mort.

1043. Il arrivait encore que durant les expéditions guerrières, des individus étaient accusés par les *bafumu* de la cour d'avoir ensorcelé les arcs des guerriers: *kugonda nolo kuloga mata*. La mort était la punition de leur crime; leurs femmes et leurs enfants étaient réduits en esclavage.

1044. Les criminels, et particulièrement ceux qui étaient sous le coup d'une vengeance du sang, trouvaient à la cour un lieu d'asile. Ils s'y réfugiaient spontanément et pour échapper à une mort certaine demandaient à devenir esclaves du roi.

Nous l'avons remarqué, cet esclavage chez les rois ne comportait pas une vie fort dure. Cependant il était devenu une institution permettant aux vauriens de toute espèce d'exercer impunément toutes les injustices et vexations à l'égard des autres habitants du pays. Il n'est peut-être pas agréable à tous les *ban'ikuru* de renoncer à une telle habitude!

1045. Il existait différentes manières de se mettre sous la protection d'un roi. Sous le coup d'une poursuite, le coupable courait en hâte se réfugier à la cour: *kwihuta kw'ikuru*. Se prosternant aux pieds du roi trônant sur son siège, il implorait sa protection, disant: „Me voici en pleurs, je suis ton *mumbaja*: *Niliraga, nabagi mumbaja wako*.“ De tels criminels ne se réfugiaient ordinairement point chez leur propre roi: ils avaient lieu de craindre qu'il ne se laissât influencer, acheter par leurs persécuteurs. Ils allaient de préférence dans un pays voisin. Le roi protecteur embrassait le réfugié sur la poitrine: *ku mlela*, en disant: „*Mumlekagi, kweshi wikala ku magulu gane*, laissez-le en paix, car il est à mes pieds.“

1046. Une autre formalité à remplir pour s'assurer la protection du roi consistait à commettre en sa cour une contravention quelconque: p. ex transpercer du couteau ou de la lance le tambour de la cour, s'y asseoir sur une peau de lion ou de léopard, toucher un crâne de lion, de léopard ou de lynx, une peau de pangolin suspendus à une perche auprès des lieux de sacrifice, toucher seulement cette même perche, toucher une défense d'éléphant placée dans le *kigabiro*, ou en détacher une petite parcelle, toucher l'insigne royal pendant que sa majesté en était ornée. Chacune de ces contraventions donnait droit à l'esclavage royal. Pour obtenir ce même privilège, aux femmes il suffisait de toucher le *kilungu*, que la première reine porte attaché aux cheveux comme insigne de sa dignité, ou encore, briser l'une des pierres du foyer de cette reine.

Aussitôt ces contraventions commises, le roi faisait battre ses tambours et publier par tout le pays qu'un tel venait d'être pris sous sa protection, au titre d'esclave de la cour.

1047. Une autre cause d'esclavage était la misère. En temps de famine, il arrivait que des affamés allaient spontanément s'engager comme esclaves, soit à la Cour, soit chez des gens fortunés. D'autres vendaient leurs enfants contre des aliments; ou bien, pour les sauver de la mort, ils les abandonnaient aux riches.

Si un individu se trouvait fortement endetté, et d'autre part insolvable, le créancier faisait main basse sur ses enfants. Ces derniers, tout d'abord, étaient considérés comme un simple gage; ils ne devenaient esclaves qu'à défaut du paiement de la dette. Le débiteur allait parfois de lui-même mettre en vente ses enfants, comme nous l'avons dit à propos du mariage par *kwenja*.

1048. Nous avons dit ci-dessus que l'esclave n'était protégé par aucun droit. Cependant, quand il était maltraité, en d'autres circonstances encore, il pouvait user du droit d'asile, en fuyant à la cour et se mettant sous la protection du roi presque toujours disposé à le défendre, puisqu'il augmentait ainsi le nombre de ses propres esclaves. Si dans la suite, le maître venait réclamer son fugitif, il était presque toujours débouté de sa plainte simplement, ou il devait se contenter d'une légère rançon; ses droits expiraient de fait, et force était bien qu'il s'y résolve. Les cérémonies usagées dans ce cas étaient les mêmes que celles que nous avons décrites ci-dessus.

1049. Quand un esclave avait des parents dans les pays voisins, ceux-ci faisaient tout leur possible pour racheter leur parent: *kukomola mdugu wabo*. Le prix du rachat, relativement élevé, était pour une fille ou une jeune femme de 40 à 50 pièces.

1050. Avant relacher un esclave racheté, le maître le bénissait avec du *lwanga*, en lui disant qu'il devenait pour lui un simple étranger: *uli munamiko jaga!*

1051. Des maîtres à sentiments plus humains, quand ils aimaient leurs esclaves, leur offraient parfois spontanément la liberté et la leur rendaient sans rançon. Dans ce cas, ils leur donnaient leur bénédiction de la manière qui vient d'être dite. Plus souvent, on ne leur rendait pas la liberté de cette manière explicite, officielle; mais on leur laissait une entière indépendance: ils vivaient avec leur famille, à l'écart de celle de leurs maîtres; ils étaient tenus

simplement d'aider ces derniers dans leurs cultures, dans les travaux de construction, et pour quelques rares corvées; par ailleurs, ils jouissaient d'une complète liberté.

Des filles esclaves, avant d'être épousées par des hommes libres, recevaient la bénédiction mentionnée plus haut, et par cette cérémonie elles étaient libérées *kudahiwa*.

1052. L'esclavage, au point de vue moral et au point de vue de l'éducation, exerçait sur les pauvres êtres humains réduits à cette condition une influence déplorable, avilissante. L'esclave libéré garde toujours, de cet état de dégradation, des tares dont très rarement il parvient à s'affranchir complètement.

Comme conclusion, que faut-il penser de cet esclavage mitigé en usage chez les Banyamwezi? Assurément, il était beaucoup moins dur, moins cruel que l'esclavage pratiqué par les Arabes. D'autre part, l'indigène lui-même ne sentait pas l'odieux de sa condition comme le sentirait un civilisé subitement réduit à cet état. Malgré tout, cet esclavage était une condition indigne de l'homme, contraire à toute humanité! Certes, les gouvernants européens pourront difficilement tirer à honneur le si long maintien de cet abus; encore moins le souçi de l'avoir parfois favorisé et accentué.

Nota. Cet esclavage a été aboli par le Gouvernement Anglais, mandaté pour l'ancienne colonie allemande. Cf. *The Tanganyika Territory Gazette* du 16. juin 1922.

VI.

Vie familiare intime.

Vie familiale intime.

1. *Budito* (Grossesse).

1053. Quand une jeune mariée tarde à devenir enceinte, on a recours aux *makumbiko* ou aux *maholero*, c.-à-d. à l'intervention des ancêtres défunts. C'est l'affaire des parents tant de la femme que de l'homme de s'occuper de cela. D'abord ils vont trouver le *mfumu* pour savoir quels ancêtres mécontents s'apposent à la fécondité du mariage et donc à quels ancêtres il faut s'adresser. Le *mfumu* a vite fait cette découverte et il prescrit soit des libations soit des *maholero* vivants ou inanimés, suivant le cas. C'est la lignée issue des ancêtres mécontents qui doit se charger d'exécuter l'ordonnance.

Il y a aussi des remèdes naturels pour arriver au but désiré; ce sont des remèdes spéciaux désignés sous le nom générique de *nengo*. La calebasse qui sert de récipient pour les conserver est appelée du même nom. Le traitement par de tels remèdes est appelé *kutemelya nengo*, et c'est du *mfumu* qu'il ressort: son oracle indique la racine à employer dans chaque cas donné. Il invite les deux époux à venir chez lui au jour indiqué, de bon matin. La femme apporte un récipient *nsuha* pour le remède, et, en plus, une hache et deux petits bracelets de perles blanches: ces perles sont requises pour donner l'efficacité au remède, pour le „rendre blanc“, disent les indigènes *tugete twape twa kweja miti*. En arrivant au lieu du rendez-vous, la dame place son récipient par terre sur la pioche qu'elle a apportée. D'abord elle doit prendre un vomitif *irucho*, c'est une purification indispensable. Maintenant madame et monsieur prennent place de façon à avoir le récipient entre eux deux. Au moyen d'une herminette, le mari réduit la racine médicale en miettes et en met une pincée dans la calebasse: la femme continue le travail en y mettant le reste. Le magicien présente à celle-ci deux racines du même bois et lui dit de les lier ensemble au moyen d'une corde de *mhoja*. En retour madame fixe au poignet du magicien l'un des deux bracelets de perles blanches; elle attache l'autre au col de la calebasse. Puis, à la poudre versée dans la calebasse, le *mfumu* ajoute un peu de bouillie préparée avec de l'éleusine blanche et il secoue

fortement. De cette bouillie madame devra boire jusqu'à effet produit; elle commence séance tenante. Les clients s'en retournent chez eux; le magicien garde son bracelet et la pioche comme honoraire. De retour à la maison, madame place son remède sous le lit conjugal; de temps en temps, le *mfumu* vient lui apporter de la nouvelle poudre.

1054. Parfois, le but poursuivi et souhaité est atteint, mais Dieu sait si c'est l'effet du remède; ce qui alors en reste, est jeté, mais on conserve le récipient jusqu'à la naissance de l'enfant; alors le *mfumu* viendra le détacher de l'endroit où il aura été remisé *kusungula finga ya mwana* et y mettra un remède destiné à préserver l'enfant des coliques. Dans ce remède entrent des écorces de *mshenene*. Dans celui qui a provoqué la conception et la naissance, entrent des écorces de *mwandu* (baobab), de *mlungulungu*, de *bulalwa nsubi*, de *mshenene*, de *mpuguswa*. Ces écorces doivent être détachées des arbres aux côtés des quatre points cardinaux. Pour ce qui est en particulier des baobabs, on voit que c'est la grosseur de l'arbre qui doit provoquer la grossesse de la femme. Le *mfumu* s'y entend pour frapper l'imagination de ses clients.

1055. Mais l'audace du *mfumu* ne s'arrête pas là: il va jusqu'à faire des opérations chirurgicales très délicates. Je me contente de signaler celle que le *mwirwana* appelle *kulassa itale* (perforer le rocher) et que le *Musumbua* appelle „*kutega mamba*“ (tuer le *mamba*). *Mamba* est le nom d'un serpent; par *itale* on entend un rocher lisse qui sort à peine du sol. Ces noms figuratifs sont donnés à une maladie qu'on rencontre assez souvent chez des femmes intra genitalia et qui est censée empêcher la conception.

1056. Enfin les vœux des époux et de leurs familles sont accomplis, la femme a acquis la certitude qu'elle va devenir mère. C'est un événement dont elle s'empresse de faire part à tout le monde. Mais d'autres inquiétudes commencent: ce germe de vie pourrait être étouffé. Il faut conjurer un tel malheur. Une nouvelle série de rites commencent: *maholero*, sacrifices et libations. Les *maheko* ou amulettes préservatives recommandées en pareille circonstance sont faits avec une branche de *mlama* qu'on a coupée à côté d'un chemin bien fréquenté; cette branche a résisté à tous les passants et donc elle doit assurer la vie au fœtus. On en

coupe huit petits bois qu'on perfore; dans ces creux, on met de la terre prise à un endroit précis où une chienne a fait des petits. La chienne est réputée n'avoir jamais d'accident dans sa période de grossesse.

1057. Déjà nous avons énuméré un bon nombre de *migilo* qu'une femme enceinte doit observer; ce n'était qu'un commencement, mais je fais grâce au lecteur des autres: je les tiens en réserve pour quiconque aurait envie de les savoir tous. La bonne femme elle-même doit avoir bonne mémoire pour s'en souvenir aux moments voulus.

1058. Pour le Munyamwezi, un fœtus de quelques mois n'est pas un être humain, c'est un rat ou une grenouille. Ici il me semble bon de citer une petite légende où l'on verra ce que notre nègre pense de la théorie qui fait descendre l'homme du singe. C'est tout juste la théorie inverse qu'il soutient: il prétend que c'est le singe qui descend de l'homme.

Un jour des gens de la tribu des Balega se rendirent dans la forêt pour ramasser du bois de chauffage. Surpris par la pluie, ils se réfugièrent dans une galerie de fourmilier. Quelle ne fut pas leur surprise, au sortir de cet abri, en constatant qu'ils étaient pourvus de queues. Pris de honte, ils résolurent de ne pas retourner auprès de leurs congénères, mais de s'enfoncer de plus en plus dans la brousse: là ils ont perdu l'habitude de se servir du fer pour cuire leur nourriture: ils la mangent crüe. Une chanson amusante, en vogue partout, célèbre cette malencontreuse aventure.

2. *Bubyazi* (Enfantement).

1059. *Kubya* est le mot employé pour désigner un enfantement; souvent aussi on dit *kwitula*; même en emploie des termes figuratifs comme: *kunwa minzi* (boire de l'eau), *kwika miti* (descendre d'un arbre): c'est que la femme en couches demande de l'eau pour se fortifier, et que souvent il est plus difficile de descendre d'un arbre que d'y monter.

Une jeune femme se rend d'ordinaire dans sa famille quand les premières couches sont proches: là elle est mieux soignée. Des vieilles lui prêtent assistance, ce qui consiste presque exclusivement à couper la corde ombilicale *kusanaha*; c'est pourquoi une telle sage-femme est appelée *msanahi*. Généralement les couches n'occasionnent pas de grandes fatigues à la mère. On a vu des femmes, ayant enfanté en voyage ou dans les champs, rentrer chez elles peu d'heures après, avec l'enfant sur les bras.

Une femme devenue grand'mère ne peut plus devenir mère; elle doit se rendre stérile si elle est encore en âge d'avoir des enfants.

Les couches pénibles ne peuvent avoir pour cause que la transgression de quelque *mgilo* ou une faute contre la fidélité conjugale, et alors le coupable doit révéler le nom de son complice, sinon la femme mourra en couches.

Un enfant mort-né est enterré dans la hutte. Si la mère meurt en même temps, on enterre les deux ensemble, mais au dehors, l'enfant placé sur le sein de la mère. Une telle mort ne peut venir que d'un adultère et donc, c'est un cas de vendetta.

Si une femme enceinte meurt avant ses couches, l'enfant est d'abord enlevé de son sein, ensuite tous les deux sont enterrés ensemble de la façon indiquée plus haut.

L'enfant ne doit pas être porté hors de la hutte jusqu'au jour de la cérémonie de la „sortie“. La mère elle-même ne peut sortir que la tête ceinte d'une ficelle faite avec une écorce soit de *shigaka* (ricin) soit de *mhoja* ou encore d'une feuille de palmier, de plus elle doit s'envelopper complètement d'une étoffe. Pendant ce temps de claustration mitigée, sa nourriture consiste en bouillie faite avec du malt de bière *homba ya mahela*; ce n'est pas nourrissant, mais c'est requis pas l'hygiène, car cela doit purifier le sang et prévenir le ballonnement du ventre *aleke kudumira nda*.

3. *Kugusa mabere*, ou *kusuwa* (Purification des seins).

1060. La première nourriture qu'on accorde à un nouveau-né, est du lait de vache quand on peut en avoir, sinon on lui donne une bouillie légère. Parfois, une autre femme lui donne son sein. La mère elle-même ne peut pas lui donner le sein jusqu'à ce qu'un *mfumu* ait paru, ce qui peut tarder plusieurs jours. C'est qu'un traitement important reste à faire. Ce traitement comprend : 1. d'abord une potion pour la mère ; 2. massage des seins où les écorces de *mkonge* et de *msongati* fournissent le tanin voulu ; 3°. enlèvement du premier lait par le *mfumu*. De sa bouche il prend du lait sur chacun des deux seins et le crache dans deux courges sèches. Ces deux récipients sont ensuite bouchés et avec leur contenu, on les portera plus tard dans une marre. 4°. Petites incisions sur les deux seins et sur le dos de la mère avec application de remèdes magiques pour protéger le lait de la mère contre toute corruption et pour en favoriser la sécrétion en quantité voulue. 5°. Cependant l'enfant ne peut pas encore recevoir le sein de sa mère ; auparavant il faut que celle-ci elle-même se fasse subir d'autres manipulations. Elle presse ses seins et arrose de son lait la toiture de la hutte, de façon que des gouttelettes découlent jusqu'à terre : cette pluie de lait est un gage de grande fécondité qu'auront ses seins. L'enfant n'a désormais plus de disette à craindre, mais jusque là, il a dû jeuner et endurer les coliques occasionnées par la nourriture indigeste qu'on lui a donnée. 6°. Enfin le *mfumu* prépare encore un bain ; il se sert pour cela des racines du *mhofuhofu*, de l'écorce du *mbanga* et du *mwandu*. L'écorce de ce dernier est enlevée aux côtés Est et Ouest de l'arbre ; elle doit assurer la vigueur de l'enfant. Dans le même bain on met encore des racines de plusieurs autres arbres. 7°. De ce bain l'enfant reçoit toujours quelques gouttes à boire.

1061. Si la conception et la naissance de l'enfant sont attribuées à quelque... *nengo*, l'heureux *mfumu* qui a préparé et administré ce remède, a désormais sa réputation faite : c'est lui qui est appelé auprès du nouveau-né pour faire les rites que nous venons de décrire ; c'est lui encore qui, exclusivement à tout autre, aura à s'occuper de cet enfant tant qu'il vivra, ce sera un client assuré et un disciple pour la vie.

Un jour, dans un lieu de campement, je fis la rencontre d'un praticien ambulancier ; dans une peau de chèvre, il portait toute une

charge de drogues. Je lui demandai quelle était sa spécialité. Je donne la fécondité aux femmes, répondit-il. Il voyageait en compagnie de sa femme déjà avancée en âge. Je m'adressai à madame et je lui dis: „*Mayo* (maman), combien d'enfants as-tu?“ Elle me répondit: „*Nhabyalire walemaga Mwenekili* je n'en ai pas, Dieu me les refuse.“

4. *Kwita lina* (Imposition d'un nom).

L'enfant reçoit un nom aussitôt après sa naissance. Commençons par distinguer plusieurs sortes de noms, car un Munyamwezi qui se respecte en porte plus d'un. 1°. Il ya le *lina lya homba*, (nom de bouillie); 2°. *lina ly'ise buhemba* (nom du *mfumu* qui lors de la naissance a traité la mère et l'enfant); 3°. *lina lya kuyumba* (nom qu'on se donne quand on va à l'étranger).

Le „nom de bouillie“ est toujours celui d'un grand'parent de l'une ou de l'autre lignée; le premier-né emprunte le sien à la lignée paternelle, puis vient le tour de la lignée maternelle, puis de nouveau celui de la lignée paternelle, et ainsi de suite. L'ancêtre dont le nom devait être donné à un avorton, est passé inaperçu, car il n'a pas protégé celui qui devait perpétuer son souvenir.

Un enfant vient-il à mourir en bas âge, aucun autre subséquent ne portera son nom, pour le même motif: ce nom ne porte pas bonheur.

Les noms empruntés à la lignée paternelle sont imposés par le père; la mère impose ceux qui sont pris dans sa lignée à elle. Quand l'homme est averti par les cris de joie des femmes qu'il est devenu père, il vient s'accroupir près de l'entrée de la hutte; sans s'approcher davantage, il félicite sa femme en disant: „*Mwiumba mayo* je te félicite ma bonne.“ Et elle de répondre: „... *hu lwabuka* ce n'est là qu'un commencement; je suis prête à te donner d'autres enfants.“ L'homme continue et demande: „... *mwana kina?* quel enfant est-ce?“ On lui répond: „*Kagosha* ou *kakima* c'est un garçon ou c'est une fille.“ Sur ce le père s'approche de son rejeton, lui crache dans la main gauche en guise de bénédiction et dit: „Tu t'appelleras un tel, *umfupa tute ku moso, uyomba uli mbati, mwana wane*.“ Le grand'père, s'il est là s'approche de même, crache dans la bouche de l'enfant et dit: „Tu t'appelles comme moi.“ D'autres parents et voisins viennent et répètent le nom. D'abord ils frappent dans leurs propres mains et disent: „*Ha makono gen'aya gukuja bana bane bambati* mes mains que voici ont élevé mes enfants, un tel, un tel et un tel...“ Quand c'est la mère qui donne le nom, elle fait à peu près comme le père.

1063. Un enfant devient-il malade, souvent le *mfumu* ordonne de lui donner un autre nom, disant que par ses pleurs, il réclame le nom d'un autre ancêtre. Le *mfumu* est obéi. Ce second nom compte encore comme *lina lya homba* (nom de bouillie).

A certaines occasions, quand le *mfumu* prescrit un acte cultuel, il peut arriver qu'un parent de la lignée de l'ancêtre à apaiser fasse défaut; c'est alors l'enfant lui-même qui doit exécuter cet acte; en cas de maladie de ses parents, c'est encore l'enfant qui les bénit en les aspergeant de *lwanga* et en demandant pour eux la santé à son ancêtre synonyme; il peut même présider un sacrifice. Le petit-fils a plus de crédit auprès de celui dont il perpétue le souvenir, et de la sorte, on a plus de chance d'être exaucé. Ne pourrait-on pas voir dans cette coutume un hommage rendu à l'innocence?

1064. Très répandus sont les noms qui font allusion à des événements ayant eu lieu lors des naissances, et tout porte à croire que dans les temps anciens, on s'inspirait uniquement de tels événements pour dénommer les enfants; même les noms qui rappellent le souvenir des ancêtres, trouvent leur explication dans cette coutume. Je pense intéresser le lecteur en lui donnant une série de ces sortes de noms; il lui sera facile de voir d'où ils tirent leur origine.

1. *Kulwa*, le premier-né de jumeaux.
2. *Doto*, le puîné de jumeaux.
3. *Kabika*, enfant qui précède des jumeaux.
4. *Sija*, enfant qui suit immédiatement des jumeaux.
5. *Mhoja*, enfant qui naît après un Sija.
6. *Kashindye*, enfant qui naît les pieds en avant.
7. *Kabisi*, enfant né avant terme.
8. *Bundala*, enfant qui, en naissant, a la figure et le ventre tournés en bas.
9. *Kalekwa*, fille née après la mort de son père.
10. *Mulekwa*, garçon né après la mort de son père.
11. *Makoye*, enfant dont la naissance a été difficile.
12. *Kasembo*, enfant né avec quelque défaut corporel.
13. *Solo*, garçon qui a six doigts à chaque main.
14. *Nyansolo*, fille qui a six doigts à chaque main.
15. *Maganga*, garçon dont la conception a été provoquée par un remède.
16. *Nyamizi*, fille dont la conception a été provoquée par un remède.
17. *Bugumba*, enfant dont la mère avait été stérile durant de longues années.

18. *Kazibula*
19. *Masuzya*, garçon né d'une mère dont tous les enfants précédents sont morts.
20. *Ndakanoga*, fille née d'une mère dont tous les enfants précédents sont morts.
21. *Mataganija*,
22. *Luziga*, enfant né en temps de sécheresse.
23. *Kabula*, fille née à un moment où il pleuvait.
24. *Mabula*, garçon né à un moment où il pleuvait.
25. *Kazige*, garçon né à une époque où les sauterelles ravageaient le pays.
26. *Nyanzige*, fille née à une époque où les sauterelles ravageaient le pays.
27. *Mayala*, garçon né en temps de famine.
28. *Nyanzala*, fille née en temps de famine.
29. *Benzege*, enfant né en temps d'abondance.
30. *Bulugu*, enfant né en temps de guerre.
31. *Maziku*, garçon né de nuit.
32. *Kaziku*, fille née de nuit.
33. *Ndiyu*, enfant né de grand matin.
34. *Misana*, garçon né dans la matinée.
35. *Kasana*, fille née dans la matinée.
36. *Mhanda*, enfant né au moment où le soleil est au zénith.
37. *Limi*, enfant né en plein jour.
38. *Mhindi*, enfant né le soir au coucher du soleil.
39. *Kwezi*, enfant né à une nouvelle lune.
40. *Ndimira*, enfant né à l'époque où les pléiades sortent de l'horizon aux premières heures de la nuit.
41. *Mzungu*, enfant né au moment où un Européen se trouvait dans les environs.
42. *Mdaki*, enfant né au moment où un Allemand se trouvait dans les environs.
43. *Mungereza* enfant né au moment où un Anglais se trouvait dans les environs.
44. *Malogi*, enfant né au moment où un procès était engagé contre un sorcier.
45. *Shimba*, enfant né où les lions rôdaient aux environs.
46. *Malale*, enfant né dans les champs.
47. *Maporu*, enfant né dans la forêt, en voyage.
48. *Shoma*, fille qui a un défaut de langue.

1065. A partir de la naissance d'un enfant jusqu'au jour de sa sortie, la femme ne doit pas s'éteindre dans la hutte, et il n'est pas permis d'en donner du dedans de la maison à quelqu'un qui viendrait en demander au dehors *kwahula moto ngo*. De même on ne donne ni eau ni nourriture. Durant ce temps, la hutte ne doit pas être balayée.

5. *Kufumya mwana* (Première sortie de l'enfant, son apparition comme citoyen).

1066. Vers le cinquième jour après la naissance, la corde ombilicale se détache de l'enfant et tombe; c'est là un événement que la mère doit scrupuleusement surveiller; si, en effet, en se détachant elle glissait en bas et venait à toucher au bas du ventre de l'enfant, celui-ci en serait stérile pour sa vie. *Ulu lulila lwa-lagala ha kinena, mwana alabi mgumba*. Elle doit tomber en glissant par le côté. La mère prend alors de l'eau chaude dans sa bouche et en arrose la plaie pour la désinfecter. Elle met la corde détachée dans son panier à onguents; d'autres l'enterrent à l'entrée de la hutte. Une fois débarrassé de la corde ombilicale l'enfant est „devenu grand“ et le moment est venu de le faire sortir de sa retraite; on fixe ce rite au lendemain matin. A proprement parler, c'est la première initiation du petit Munyamwezi à la vie publique; le rite ne manque pas de charmes. La veille au soir on fait tous les préparatifs.

1067. Si l'enfant est un garçon, le père lui prépare un petit arc et une flèche *kutunga buta ku mkono n'isonga*; la corde de l'arc est faite avec l'écorce fibreuse du *mhoja*. Si c'est une fille, c'est la mère qui lui prépare les insignes. En plus, le père coupe quatorze petits *mapigi* préservatifs en bois de *mlandala*, quatre pour la mère, huit pour l'enfant et deux pour la chaise dont la mère devra se servir en allaitant l'enfant. Il se procure aussi une bûche de *mlama*: *kitindi cha mlama*; le soir, on la met sur le feu et durant la nuit, elle ne devra pas s'éteindre. Dès la veille au soir, on rase la tête de l'enfant n'y laissant qu'une touffe de cheveux à l'endroit de la fontanelle *kasunzu ha ku mhanda*. Avec les cheveux rasés, la mère fait une ficelle et l'attache autour des reins de l'enfant; elle peut aussi les conserver dans son *kihinda* (panier), jusqu'à ce que l'enfant soit devenu plus grand.

1068. De bon matin, avant le lever du soleil, la cérémonie commence. Toutes les femmes du voisinage se trouvent présentes; une fillette de huit à dix ans joue le rôle de sage-femme. Quand il s'agit d'un garçon, le père place à l'entrée de la hutte toutes ses armes, arc et flèches, lance et hache; pour une fille, la mère place au même endroit ses insignes, sa calebasse à onguents, sa palette à cuire, un pot contenant de la bouillie, le réseau qui lui

sert à suspendre les ustensiles, un balai, une pierre à moudre, un caillou qui sert à piquer la précédente et enfin un panier à farine. A cette occasion, les ancêtres reçoivent des libations et par conséquent les *mafinga* de la famille sont exposés. Le père s'assied sur un escabeau et prend sur ses genoux l'enfant que la mère lui présente. Il lui attache les *mapigi*, un à chaque poignet et à la cheville de chaque pied, puis les quatre autres sur la poitrine au moyen de ficelles en forme de bretelles. De la même manière, il en attache quatre à la mère, sur la poitrine. Cette dernière fixe une *shita* au sommet de la tête de l'enfant. Ainsi protégé, l'enfant peut enfin quitter sa retraite. Une vieille le prend sur ses bras, le porte devant la porte et le remet à la mère assise sur le siège maternel. Celle-ci le lave, lui fait des onctions avec de l'huile, le marque de *mila* ainsi que les insignes qui vont lui être remis et la fillette qui va l'initier aux travaux des champs, et même les *mafinga*. Toutes les femmes présentes se marquent de même sur les tempes et sur la poitrine. Maintenant on offre des libations aux ancêtres et on invoque la Divinité; à l'enfant on fait avaler un peu de bouillie. Les femmes apportent au dehors la bûche qui a été allumée la veille et en attisent le feu.

Le père fait un exercice avec le petit arc comme pour apprendre à son fils à peine né l'usage de cet arme *kugemera kullassa*. On trouve des vieillards qui sont encore en possession de ce bijou devenu le leur en ce jour mémorable de l'enfance. A une fille, la mère fait toucher la palette et le pot à cuire. Le reste de l'initiation est l'affaire des femmes.

1069. Une vieille prend l'enfant dans ses bras, le tourne vers les quatre directions, puis l'élève vers le ciel, puis l'abaisse vers la terre, en lui faisant un discours de circonstance très touchant. Cette cérémonie signifie que l'enfant est voué à Dieu *kulinhirija mwana liwelelo*. En le tenant vers l'Est, la vieille dit des paroles comme celles-ci: „Regarde vers le lever du soleil, vers la cour principale *w'ihanga* ou demeure principale de la Divinité, vers le côté par où Dieu a commencé l'œuvre de la création, vers le côté d'où vient le vent, la respiration de Dieu; de ce côté-là se trouvent les richesses, c'est par là que tu iras un jour faire le commerce.“ Tournée vers l'Ouest, elle dit: „Voilà la deuxième cour de la Divinité *w'ihoho*, c'est là que le soleil se couche, c'est là que demeurent les forgerons qui font les pioches, c'est le pays

de *luhinda*, c'est là que le créateur acheva la création." — Vers le Nord: „Voilà le séjour de *likatonda*, l'endroit où se trouvent les eaux du *Nyanza*, eaux que même l'éléphant ne parvient pas à épuiser c'est de là que viennent les troupeaux de vaches." Vers le Sud: „Voilà le pays de *Sungwa na Nyika*: C'est là que demeure *Likatabi*; les habitants de ces pays-là manient des arcs terribles." Regardant le zénith, la vieille dit: „Voilà *likube* dans le ciel; là c'est là demeure de la vieille du firmament *Mgikulu wa mw'irunde*; là, elle cultive; là demeurent ceux qui n'ont qu'un oeil, qu'un pied, un bras, une oreille, un nez; c'est de là que vient la pluie qui nous apporte la nourriture." — Enfin baissée vers la terre: „Voilà la terre que tu cultiveras et qui te nourrira; c'est là que nous retournerons tous *ha'si tukujagaho bose*." Une seule personne m'a dit qu'à cette occasion on parle aussi de la mort; d'autres disent que cette pensée effraie et qu'on ne l'exprime pas en cette circonstance.

On montre encore à l'enfant le feu qui est allumé devant la hutte. Ensuite, on lui exprime toutes sortes de bons souhaits pour toute sa vie: qu'il grandisse et devienne fort, qu'ensuite il puisse cultiver la terre, se marier, avoir des enfants; qu'il soit heureux dans toutes ses entreprises. Finalement, on montre au nouveau-né son pays d'origine, puis on s'adresse aux ancêtres en disant: „*Imwe bakurugenzi bakale, uyu munhu wizaga ku Liwelelo* Vous, grands ancêtres, voyez, cet être humain est venu au monde."

1070. Tout n'est pas fini: maintenant commence le rôle de la fillette dont nous avons parlé plus haut: on lui attache l'enfant sur le dos *kumwibala mwana* et elle va l'initier aux différents travaux: chaque sorte de travail sera comme figuré et symbolisé.

D'abord, elle va cultiver et ensemer les champs: elle prend une pioche, va quelques pas à l'écart *kupandula lyande*. La mère vient et y sème quelques unités de toutes les sortes de graines qui se trouvent dans la maison; une troisième personne vient les couvrir de terre *kubonha*. La fillette sage-femme y verse quelques gouttes de l'eau qui a servi à laver l'enfant. Alors les femmes crient à la fillette: „Voilà la pluie qui vient, rentre vite à la maison." Elle accourt; au moment d'entrer dans la hutte, on l'arrose de quelques gouttes d'eau: c'est la pluie qui vient féconder les champs.

Si le nouveau-né est un garçon, la petite maîtresse doit lui apprendre à construire une hutte et à fendre du bois: elle fait un semblant de construction avec quelques branches *kuzenga kidutu* et fend une bûchette de *mlama: kusena nhwi*.

Si c'est une jeune fille qu'elle a à éduquer, elle prend un caillou et va rafraîchir la meule *kukomang'iwe*, puis elle s'assied par terre pour moudre quelques grains *kusha*; avec la farine, elle prépare un semblant de pâte *kuzuga bugali*; elle va puiser l'eau *kudaha minzi*, balaie la maison *kupyagula*, etc. Tous les ustensiles de la maison sont ensuite montrés à la future ménagère qui vient de naître.

Entre temps, les dames ont fait griller des arachides; une vieille en saisit une gousse, la presse entre ses doigts et la fait éclater aux oreilles du petit *kumbatulira matwi*, ce qui produit un petit bruit. C'est un rite symbolique que la vieille accomplit: elle ouvre les oreilles au petit afin qu'un jour il écoute les ordres de ses grands, qu'il devienne docile *wigwe mihayo ya bahanya, ubi mbalaganu*.

1071. La cérémonie se termine toujours par un petit festin; un coq assaisonne le *bugali* traditionnel, quand c'est un garçon qui vient d'entrer dans la vie; pour une fille, une sauce de fines herbes fait l'assaisonnement. La bière ne doit pas manquer: toutes les dames des environs se sont mobilisées pour la préparer de concert: c'est la *walwa wa kufumija mwana* (bière de la sortie de l'enfant). La sage-femme reçoit pour honoraire la bûche en partie consumée par le feu, une pierre à moudre *isho*, ainsi que pioche qu'a servi à délayer le *mila*. Maintenant la mère peut de nouveau balayer sa maison et y mettre de l'ordre. Chez les *Ba-kimbu*, un simple balayage ne suffit pas; toute la hutte doit être nouvellement badigeonnée de terre: toute la parenté vient aider la mère à ce travail. Quand la maison est ainsi renouvelée, le père peut de nouveau y pénétrer.

6. *Bulezi* (Allaitement).

1072. Durant tout le temps que dure l'allaitement, les relations conjugales doivent être interrompues, par peur de quelque malheur pour l'enfant *kisira mwana*: il en mourrait ou du moins il en deviendrait estropié. Cette coutume est profondément enracinée chez tous les indigènes, et c'est cela qui explique les naissances espacées de trois en trois ans; là aussi ont leur source une foule d'habitudes immorales.

Ce ne sont pas les relations conjugales en soi qui sont censées néfastes: on veut éviter une autre grossesse prématurée qui serait funeste à l'enfant tant qu'il n'est pas sevré. En conséquence, les femmes usent de racines à elles connues pour se rendre stériles durant le temps voulu. Des hommes prétendent que leurs femmes se sont ainsi rendues stériles pour toute leur vie, ayant voulu le faire seulement d'une façon passagère. On entend aussi des femmes dire: je me suis rendue stérile pour ne pas tuer l'enfant que j'allait.

1073. La mortalité parmi les enfants est grande; les traitements anti-hygiéniques y sont certainement pour quelque chose; ce qui n'y contribue pas moins, c'est le manque de soins, l'insalubrité des habitations et de la nourriture. Une autre cause consiste dans un excès de sollicitude pour l'enfant: la mère ne peut rien lui refuser. Ils sont grandement dans l'erreur ceux qui disent que le nègre n'aime pas ses enfants; il les aime trop et d'une façon pas assez raisonnable. Nuit et jour, la mère lui donne le sein pour ainsi dire à chaque moment au moindre cri ou au moindre mouvement qu'il fait.

1074. Durant le premier temps de l'allaitement, la mère ne peut pas se faire raser la tête ni s'arracher les poils aux aisselles et ailleurs, sans cela, l'enfant ne grandirait pas normalement. Quand finalement sa chevelure longue et crépue lui est devenue par trop à charge, elle peut la faire couper, mais au milieu de la tête doit rester le *kasunzu ka kulelela mwana* (la touffe de l'allaitement).

Si la façon de nourrir les enfants est antihygiénique, il faut avouer cependant que la négresse comprend très bien l'action hygiénique des bains et des massages; il est très intéressant de voir comment une mère donne ces sortes de soins à son enfant.

Quand le petit Munyamwezi a atteint l'âge d'une demi-année, on lui apprend à se tenir assis; une nouvelle cérémonie a lieu à cette occasion et la bière coule de nouveau, c'est le *walwa wa kidakodako* (la bière du siège).

7. *Kwisamula, kwera meno* (Dentition).

1075. A l'approche de la dentition, on surveille scrupuleusement la bouche de l'enfant. Si les dents de la mâchoire supérieure menacent de sortir les premières, c'est un malheur qui s'annonce, il faut à tout prix le prévenir. A la nuit tombante, la mère ne pourra plus poser son gosse à terre ni le porter hors de la hutte, car une hyène pourrait crier pendant ce temps et l'effroi empêcherait les dents de sortir. C'est toute une série de superstitions qui commence.

Si l'enfant commençait à marcher avant d'avoir des dents, ce serait un indice de malheur. Pour le stimuler à marcher, on le place dans une corbeille en écorce d'arbre, qu'on traîne par terre. S'il s'obstine à se mouvoir en se servant des pieds et des mains *kwagula*, on lui fait peur pour l'obliger à se sauver en se servant de ses jambes seules: on lui attache des grelots aux pieds pour l'amuser et lui donner envie de gambader.

Enfin vers l'âge de deux ans, l'enfant est sevré *kumgija kwonha*. La mère s'enduit les seins de quelque amertume, par ex., de nicotine qu'elle prend sur sa pipe. A cette occasion, le *mfumu* doit reparaitre pour lever la défense de raser l'enfant *kumgiluja mwana*; à cette occasion aussi, il reçoit son honoraire pour s'être occupé de l'enfant jusque là.

8. Particularités propres aux jumeaux.

1076. Avant de poursuivre l'enfant grandissant dans le sein de la famille, il me semble bon d'ouvrir une parenthèse pour relater certaines particularités propres à une catégorie d'enfants qui ne sont pas considérés comme des enfants ordinaires: je veux parler des *mabasa* (jumeaux) et des *kashinaye* (enfants qui en naissant arrivent les pieds en avant). Une femme enceinte qui soupçonne avoir dans son sein des jumeaux, tient à se donner la certitude du fait. Elle va se placer à un *maka* où elle ne tarde pas à s'apercevoir qu'une altercation a lieu entre les deux êtres vivants qu'elle porte, l'un voulant prendre le chemin de droite, l'autre de gauche. La voilà renseignée; soucieuse elle retourne à la maison. La naissance de tels enfants comme celle des *kashyndye* est attribuée à des remèdes magiques provenant de la corporation des Bagota.

1077. Un tel événement est aussitôt annoncé par des cris spéciaux appelés *kutula huna* lesquels sont en même temps le signal que tout travail dans les champs doit aussitôt cesser sous des peines graves. A une telle naissance, le père doit assister en personne. La sage-femme en cette circonstance est appelée *kambula*; elle doit faire tout son service en costume d'Eve: le père assiste en costume d'Adam. Du reste, tous les rites de la corporation des Bagota se font dans la même simplicité d'habillement. La mère ne peut pas bouger de l'endroit de sa délivrance jusqu'à ce que la cheffesse des Bagota, appelée *mungomba*, soit arrivée avec ses remèdes préservatifs. Entre temps, le père doit courir à la frontière du pays pour en rapporter de l'eau; au delà de la frontière, il doit trouver le moyen de voler en cachette une poignée de sorgho ou de farine et l'apporter également. Mais il doit bien prendre soin de ne pas se faire attraper, car il lui en coûterait cher; il deviendrait simplement esclave du roi voisin. Avec cette eau de la frontière, les enfants devront être lavés: la farine volée servira à préparer leur première nourriture.

Les cordes ombilicales servent à faire des remèdes magiques.

Nous avons déjà dit que de tels enfants sont considérés comme rois et traités comme tels; le tambour royal et les insignes royaux sontquisitionnés pour les danses qui se font en leur honneur; nous savons aussi que de tels honneurs sont peu

désirés et qu'ils coûtent cher au pauvre père des jumeaux. D'après les noms donnés aux danses, *kwisengera mabasa*, elles peuvent être considérées comme actes culturels, mais elles ne sont pas plus honnêtes pour cela, loin de là.

La cérémonie de la première sorte des jumeaux prend un caractère plus grandiose que celle des enfants ordinaires; on les promène à travers les villages au son du tambour.

1078. De deux enfants jumeaux, aucun ne doit être en rien préféré à l'autre; l'un réçoit-il un cadeau, l'autre doit en recevoir de même; l'un est-il grondé, l'autre doit l'être également; il faut prévenir toute jalousie entre eux, car la colère de l'un aurait le pouvoir d'ensorceler et de tuer l'autre. L'un des deux devient-il malade, la mère gronde l'autre en disant: „*Ulitogwa kukula winene, umlogolele apire*. Veux-tu seul vivre et devenir grand, enlève lui le sort que tu lui as jeté afin qu'il guérisse.“ Ce disant, elle lui tend la coupe blanche (le bénitier) contenant du *lwanga* pour qu'il bénisse son petit frère.

Devenus grands, ils doivent se marier le même jour.

Les parents de jumeaux sont enterrés avec les mêmes honneurs que les membres de la famille royale; à cette cérémonie les Bagota jouent de nouveau un rôle aussi malpropre que prépondérant. Les jumeaux eux-mêmes sont enterrés avec des honneurs plus grands encore et en même temps plus lugubres, toujours suivant le cérémonial des Bagota. Pour dire „mourir“ quand il s'agit de jumeaux, on emploie un terme spécial, le verbe *kwomba*. Le cadavre d'un enfant jumeau est honoré d'un cercueil ou d'un linceul; une écorce de l'arbre appelé *mungongo* ou *mubumbu*. D'abord lavé, oint avec de l'huile et badigeonné de *mila*, puis recouvert de feuilles de *mkalalwa huba* et ficelé avec des cordes de *mhoja*, le petit cadavre est transporté de nuit jusqu'à la frontière du pays; là on le jette au milieu d'une marre de boue. Tous ceux qui ont pris part au cortège funèbre, se lavent au même endroit, puis ils reviennent à la maison mortuaire et y prennent le repas traditionnel où une chèvre ou un bouc fait les frais de l'assaisonnement. A la mort d'un tel enfant, le deuil est interdit; les parents ne doivent pas pleurer, sans cela l'autre enfant mourrait également.

Après l'enterrement, la cheffesse des Bagota apporte une petitealebasse à col allongé et à orifice renflé en forme de tête. *Mugomba usumba Kulwa nolo Doto nolo Kashindye na kadetere ka*

lukingo: cette calebasse portera désormais le nom de l'enfant disparu, *Kulwa* ou *Doto* ou encore *Kashindye*. Dans cette calebasse, la matrone verse un peu de miel et d'huile de ricin: c'est le cœur de l'enfant. Elle en ferme l'orifice avec du *fumbo* ou *igondo lya buki* (propolis) et au milieu de ce bouchon de colle, elle place soit une perle soit un cauri *simbi*. Elle en orne le col avec des perles, de petits fils de cuivre, de petites bandes d'étoffes.

Non seulement le nom de l'enfant est donné à la calebasse, mais aux yeux des indigènes, elle est comme une personnification de cet enfant, c'est l'enfant lui-même; les mêmes soins lui sont donnés qu'à l'enfant vivant; la mère le baigne et l'orne comme elle fait pour l'autre. Elle le suspend à son cou au moyen d'une ficelle et l'emporte partout où elle va; ou bien elle le suspend au cou de l'enfant survivant.

Ce nouveau jumeau vient-il à mourir, c.-à-d., vient-il à être brisé par mégarde *kuhondoka kulwa*, les débris en sont soigneusement ramassés et portés dans une marre, sur la frontière du pays; ensuite on lui en substitue un autre. La cheffesse des Bagota se fait payer cher la „création“ d'un tel enfant nouveau.

1079. Quelqu'un qui oserait enterrer des jumeaux dans l'intérieur du pays, aurait à payer une amende de dix pièces (valeur de 10 roupies), car un tel crime attirerait la grêle et la foudre. A la nouvelle lune qui suit la mort d'un tel enfant, on commence à l'honorer et à lui offrir un culte comme à un *mzimu* de première importance.

Une reine qui enfanterait des jumeaux devrait aussitôt s'éloigner de la cour royale et n'y plus reparaître jusqu'à ce que les enfants fussent sevrés. Les enfants eux-mêmes ne pourraient jamais paraître en présence de leur royal père, car ils constitueraient un danger pour le trône: ils sont condamnés à passer toute leur vie dans l'exil.

Des veaux jumeaux deviennent la propriété du roi.

9. Education des enfants.

L'enfant est sevré, la mère n'a plus besoin des *mapigi* dont elle s'était affublée pour assurer la sécrétion du lait et pour empêcher une autre grossesse; elle les enlève et les jette au feu. Elle redresse le pot qu'elle avait renversé sous le lit conjugal.

L'éducation de l'enfant coûte beaucoup de soucis et de peines à la mère; le père s'en occupe peu. Dès que les gosses peuvent trotter convenablement, par groupes on les trouve toute la journée à jouer ensemble. Le soir, après le repas, ils occupent leur place à l'école, sans jamais manquer. Autour des feux allumés, tout le monde se réunit; la gent féminine d'un côté, les hommes de l'autre.

Dans le cercle des hommes, on fait de l'histoire, de la politique, voire même de la science et de la philosophie: les vieux parlent, les adolescents posent des questions, les petits écoutent. On a dit que tout nègre est un avocat-né: non, c'est à l'école du soir que se forment les orateurs, et il faut avouer que souvent leur formation est parfaitement réussie. J'allais dire que parmi les vieux on trouve de vrais Salomons, causant avec un intérêt fascinant sur toutes les questions. C'est dans ces écoles que se cultive ce beau parler plein d'allusions et de figures auquel un étranger, surtout un Européen, ne comprend à peu près rien; parfois un demi-mot, une simple interjection, en dit plus qu'une de nos belles phrases bien tournées. Le langage est plein d'allusions aux coutumes; sans la connaissance approfondie de toutes les coutumes, il est impossible de parler un langage soigné tel que les indigènes le parlent couramment.

1080. Les filles et les petits garçons ont leur place dans le cercle des femmes: l'école n'y est pas moins intéressante que chez les hommes. Ce sont les vieilles qui parlent, mais très vite les causeries se transforment en chants; alors cela devient charmant. Innombrables sont les légendes, les mythes qui remplissent les têtes des vieilles. Les refrains chantés succèdent aux récitatifs poétiques; aux refrains tout le monde prend part. Les fillettes écoutent avec une attention passionnée, et l'on est étonné de trouver des enfants de sept à huit ans, récitant et chantant sans broncher toute une série de ces légendes charmantes. Les fables non plus ne sont pas négligées; surtout des animaux sont mis en scène, et le lapin joue toujours un rôle de malin, de rusé.

Beaucoup de ces récits contiennent une belle morale, visant à inspirer aux enfants des sentiments de justice, d'amour du prochain, de compassion pour les malheureux; par contre, d'autres sont de nature à exciter les passions mauvaises; comme la haine des ennemis, la vengeance, la tromperie. Un peu partout on rencontre de vieilles grand'mères dont la réputation comme conteuses de légendes est répandue au loin.

Je veux me contenter de mentionner une de ces légendes à cause d'un intérêt tout particulier qu'elle semble offrir aux ethnologues. Les indigènes disent en avoir perdu la vraie signification; je laisse au lecteur de la trouver. C'est une légende répandue dans toutes les régions à moi connues. Les Basumbwa l'appellent chant de *Lisizimwa*, mot qui chez les Birwana devient *Lishimwemwe*. L'être de ce nom est un monstre à cent têtes *Mitw'igana*, une sorte de dragon ou de serpent d'une grandeur fabuleuse qui a dévoré tout le genre humain à l'exception d'une femme; un garçon né de cette femme terrasse le monstre, rend la vie et la liberté au genre humain tout entier. Le père du garçon est inconnu.

D'après un seul indigène — et je regrette que ce fut un chrétien — la femme qui échappe au désastre général est une fille de *Katabi*, de Dieu; son fils *Katema* est un petit-fils de *Katabi*. A noter que le nom de *Katema* est également donné à la Divinité; le nom du père est *Kakakubonwa*; ce mot est encore employé pour désigner le pangolin.

Voici maintenant la légende. Dans les temps très anciens, un homme cultivait son champ, quand un jour il y remarqua une courge d'une grosseur extraordinaire, luisante comme le soleil. Tous les passants remarquèrent cette courge, en furent étonnés et stupéfaits et se demandèrent quelle sorte de courge cela pouvait être. Elle se développa rapidement et devint grosse comme une hutte. Dans tout le pays on parla de cette courge, même le roi se rendit sur place pour la voir. Elle se mit à parler et répéta aux curieux les paroles mêmes qu'ils venaient de dire: „Quelle sorte de courge cela peut-il bien être?“ Etonnés de plus en plus, ils s'écrièrent: „Entendez-vous comme cette courge parle!“ Et elle de répéter: „Entendez-vous comme cette courge parle!“ Et eux toujours plus curieux: „Ouvrons-la!“ Nouvelle répétition: „Ouvrons-la!“ Eux: „Elle a de la vie.“ Répétition de la part de la courge: „Elle a de la vie.“ Un homme s'approcha et la transperça de sa lance. Au même instant le monstre à cent têtes avala et engloutit

tous les hommes de la terre avec toutes les autres créatures. Seule une femme enceinte qui se trouvait dans le creux d'un rocher, échappa à cette catastrophe, car *Lishimwemwe*, à cause de sa corpulence immense, ne peut pas l'atteindre. D'après une variante, la femme aurait été cachée sous un tas de bale de sorgho et aurait été absente du lieu de la catastrophe; elle aurait été vierge et plus tard seulement, elle aurait été rendue enceinte par un *ka-kakubonwa* (pangolin).

Après avoir dévoré les hommes, *Lishimwemwe* se retira dans une forêt éloignée. Quant à la femme, se voyant seule sur la terre, elle alla se construire un abri aux frontières de son pays.

Au bout de deux mois, elle mit au monde un petit garçon. Alors *Lishimwemwe* s'approcha. En voyant venir cet être qui brillait comme le feu, anéantie par la peur, elle dit en elle-même: „Je vais m'asseoir ici par terre, le monstre pourra me dévorer avec mon enfant, comme il a dévoré les autres hommes.“ Le ventre de la bête était grand comme le royaume de Butambala, la tête seule aussi grande que le pays de Bushirombo.

1081. *Lishimwemwe* remarqua que la fumée sortait de la demeure de la femme; il se dit: „Qui peut bien se trouver par là? n'ai-je pas avalé tous les hommes?“ Il s'approcha et voyant la femme, il lui dit: „Où sont allés tous les autres hommes?“ Folle de peur, elle répondit: „Je n'en sais rien.“ Au même instant, l'enfant se mit à pleurer dans la maison. *Lishimwemwe* fut étonné et dit: „Comment? un enfant est là dans la maison? est-ce un garçon ou une fille?“ Elle répondit: „C'est un garçon.“ Et le monstre de dire: „Ce garçon sera mon ami, il s'appellera *Masalà-kulangwa* (celui à qui l'on enseigne la sagesse), ce nom lui vient de Likube, c'est Dieu qui le lui donne; il abattra du gibier pour vous nourrir.“ Sur ce *Lishimwemwe* s'éloigna, tua une tête de gibier, l'apporta, la dépeça et dit à la mère: „Mangez de ceci“; puis il s'éloigna de nouveau.

Après plusieurs mois, l'enfant commençait à marcher quand le monstre reparut. Il dit à la mère: „Veux-tu que je fabrique un arc pour le garçon afin qu'il apprenne à faire la chasse?“ Il fabriqua l'arc pour le garçon et s'éloigna.

L'enfant grandit et s'exerça à tirer des oiseaux: un jour, il abattit un petit oiseau et s'en vint à la maison en chantant: „*Mayo nabulaga Lishimwemwe*. Mère, j'ai tué *Lishimwemwe*.“ „*Kula bala*,

ubulage Lishimwemwe. Grandis, mon petit, que tu tues *Lishimwemwe* (bis). *Lyamalire mhundu Lishimwemwe*, le monstre a anéanti tous les hommes" (bis) — „*Mayo tula mhundu Lishimwemwe*. Mère, pousse des cris de joie, *Lishimwemwe*."

1082. La mère effrayée, entendant le chant de son fils, sortit de la maison et le gronda en disant: „Tu n'as donc pas peur de chanter ainsi: ne sais-tu pas que le monstre a dévoré tous les hommes? si je t'entends chanter encore une fois de la sorte, je te punirai." Elle saisit le petit oiseau et le jeta au loin. De nouveau le garçon alla à la chasse: cette fois il abattit une pintade, il revint à la maison en chantant comme la première fois. Effrayée, la mère le gronda de nouveau.

Pour la troisième fois, *Masala-kulangwa* sortit avec son arc et s'en revint cette fois avec une gazelle, toujours en chantant son refrain. La mère le gronda plus fort: „Es-tu donc devenu fou?" Le fils répondit: „De quoi as-tu peur?" Elle de dire: „N'as-tu donc pas compris ce que je t'ai toujours répété? Ne sais-tu pas qu'il a dévoré tout le genre humain?" Et le garçon: „Si je dois mourir moi aussi, c'est une petite affaire." Au même moment, ils aperçurent tous deux un feu qui s'approchait. „Regarde, dit la mère, le voilà qui vient." „Laisse-le venir," dit l'enfant. *Lishimwemwe* en arrivant s'adressa au garçon et dit: „Toi, mon ami, te voilà devenu jeune homme; plus tard, quand tu seras devenu encore plus robuste, je reviendrai et nous nous mesurerons pour voir qui vaincra l'autre." Le garçon répondit: „C'est vrai, je suis encore jeune, mais quand je serai grand, tu me trouveras ici; j'accepterai la lutte." *Lishimwemwe* s'en alla. La mère, attristée par le langage qu'elle venait d'entendre, dit à son fils: „Comment pourras-tu lutter avec un tel monstre?" Il répliqua: „Laisse-moi faire, je me battrai avec lui."

De nouveau, il prit son arc et s'en alla à la chasse, tua une antilope et l'apporta à la maison en chantant son refrain habituel. Ce que voyant, la mère admira le courage et l'adresse de son fils; elle ne lui fit plus de reproche. Il retourna à la chasse une autre fois et abattit un hyppopotame; la fois suivante ce fut un éléphant: toujours il revint à la maison en chantant son refrain. Le monstre se montra de nouveau et signala son arrivée par une immense trainée de feu; il s'approcha et vit *Masala-kulangwa* qui avait atteint l'âge d'homme, plein de force; il lui dit: „Mon

ami, dis à ta mère de moudre de la farine ; entre temps, nous irons forger nos flèches ; à notre retour, notre provision de farine sera prête et nous partirons ensemble pour nous battre." *Masala-kulangwa* donna son assentiment. Au bout de deux jours, une corbeille de farine fut prête, chacun avait achevé ses flèches : *Masala-kulangwa* en avait forgé 32, *Lishimwemwe* 31. " Ce dernier dit à son adversaire : „Mon ami combien de flèches as-tu ? " Il répondit : „J'en ai 29. " Et toi combien en as-tu ? " *Lishimwemwe* répondit : „31. " Il ajouta : „Cela suffit, prenons nos provisions et partons. " La mère auxieuse donna la corbeille de farine à son fils et lui dit : „Vraiment, tu oses te mesurer avec ce monstre énorme ? " Le fils répondit : „Ma résolution est ferme et je me battraï. "

1083. Ensemble les deux lutteurs firent un jour de marche. *Lishimwemwe* dit à *Masala-kulangwa* : „Installons-nous ici pour nous battre. „Ils se mirent à faire des constructions chacun de son côté ; à la fin, *Lishimwemwe* dit à son adversaire : „Combien de tourelles as-tu prêtes ? " — „J'en ai 29 ! " Et il questionna à son tour : „Et toi combien en as-tu ? " — „J'en ai 31, " répondit *Lishimwemwe*. „C'est bien, cela suffit, que chacun monte sur ses tourelles et commençons la lutte. " „Toi, mon ami, tire le premier. "

Masala-kulangwa fit rougir une flèche au feu, la mit à son arc et la lâcha ; elle mit en flammes la tourelle derrière laquelle *Lishimwemwe* se trouvait abrité. Celui-ci, à son tour, lâcha une flèche et la tourelle de *Masala* se mit à flamber. Ils prirent position chacun derrière une seconde tourelle et le tir recommença. Finalement, *Lishimwemwe* voyant qu'il ne lui restait que deux tourelles, arrêta le combat pour demander à son adversaire combien il lui en restait de son côté. „Il m'en reste trois " fit *Masala-kulangwa*, „et toi combien t'en reste-t-il ? " — „Deux ! " *Kulangwa* fit voler encore deux flèches ; *Lishimwemwe* fit de même ; sa dernière tourelle était en flammes. Il voulut se réfugier derrière les brasiers, mais *Masala-kulangwa* s'approcha pour le percer de sa dernière flèche. *Lishimwemwe* se tourna vers lui et lui dit : „*Masala-kulangwa*, tu m'as vaincu ; quand tu m'auras tué, ne m'ouvre pas le ventre par le côté, mais fais-moi une grande entaille dans le dos ; ainsi tu conserveras intactes les choses que je porte dans mes entrailles. " *Masala-kulangwa* le transperça de sa flèche et le tua, puis il lui attacha une corde au cou et le traîna vers la maison de sa mère en chantant son refrain de tous les jours : „*Mayo nabulaga* . . . "

1084. En entendant le chant, la mère sortit de sa demeure, mais elle ne distingua que le monstre qui semblait venir vers elle. Elle dit: „C'est bien la voix de mon fils que j'ai entendue, mais je ne le vois pas; que dois-je faire? faut-il fuir? Eh bien, non, je vais rester là, le monstre n'aura qu'à me dévorer moi aussi.“ L'apparition s'approcha et la mère put distinguer comme une figure humaine tenant une corde en main. „Vraiment, dit-elle, c'est lui.“ Au même instant le fils lâcha la corde et s'élança vers elle en chantant: „*Mayo nabulaga Lishimwemwe*.“ La mère ne se posséda plus de joie. „Est-il en vie?“ demanda-t-elle. „Non, il est mort, je l'ai tué.“ Après quelques moments, le fils dit à sa mère: „Mère, sors de ta maison, retire-toi dans la forêt; bientôt je te rejoindrai et je tes prendrai avec moi.“ La mère s'en alla.

1085. *Masala-kulangwa* se mit à dépecer sa proie. Quand il eut fini de lui ouvrir le ventre, il en sortit des hommes en grand nombre ainsi que des créatures de toutes sortes; d'une seule voix tous s'écrièrent avec des transports de joie: „Le voilà celui qui nous a délivrés.“ *Masala-kulangwa* se sauva et alla rejoindre sa mère dans la forêt; là il lui raconta ce qui venait d'arriver. La mère lui dit: „Allons, retournons auprès de nos frères que tu as délivrés.“ Le fils refusa; ils allèrent se fixer plus avant dans la forêt. Quant aux hommes délivrés du ventre du monstre, chacun retourna dans son pays d'autrefois.

Un jour, quatre chasseurs furent surpris dans la forêt par la pluie. Ils aperçurent une colonne de fumée au loin et se dirigèrent de ce côté afin d'aller se chauffer auprès du feu. Arrivés à l'endroit de la fumée, ils virent deux huttes. Ils entrèrent dans une, trouvèrent la femme seule et lui dirent: „Comment pouvez-vous demeurer ainsi seuls au milieu de la forêt?“ Elle répondit: „Je demeure ici avec mon fils.“ Bientôt le fils arriva et entendit des voix qui parlaient avec sa mère dans la hutte; il entra. Les chasseurs le saluèrent et lui demandèrent pourquoi il vivait ainsi dans la brousse solitaire. „Je préfère vivre ainsi seul,“ répondit-il. Et il se mit à raconter les grands événements récents, l'histoire de la courge, celle du monstre qui a avalé tout le genre humain, celle de sa mère qui était restée cachée dans une caverne, celle de sa propre naissance sur la frontière du pays: enfin il en vint à sa lutte avec *Lishimwemwe* que finalement il a tué et dépecé.

1086. Les chasseurs étonnés de se trouver devant leur sauveur, se mirent à le remercier avec larmes. „C'est toi notre sauveur,

c'est toi qui nous a sauvés de la servitude de *Lishimwemwe*; nous étions dans les ténèbres d'une profonde nuit: c'est dans la nuit que nous travaillions, c'est dans la nuit que nous allions chercher notre bois, c'est dans la nuit que nous cuisions notre nourriture; toi, tu nous a sauvés, sois notre père; nous voulons partir de suite pour aller faire part au roi de ce que nous avons vu."

Grande fut la joie du *mtemi* en entendant le récit des chasseurs. De suite, il envoya des hommes pour aller saluer le sauveur du genre humain et l'amener auprès de lui. Quand la mère vit venir cette foule elle eut peur, mais le fils lui dit: „N'aie pas peur, ils ne nous feront pas de mal." La foule s'approcha en battant du tambour et en poussant des cris de joie. *Masala-kulangwa* se laissa emmener et prit sa mère avec lui. Le roi se réjouit de son arrivée et lui dit: „Je veux que tu sois le roi de tout ce peuple, car c'est toi qui l'as sauvé." Les vieux joignirent leurs prières à celles du roi et ils insistèrent pour le faire accepter. L'ancien roi alla se chercher un autre pays et *Masala-kulangwa* régna sur son peuple. Tout le monde l'aima beaucoup. Il eut beaucoup d'enfants. Une grande paix régna partout. C'est la fin de la légende.

Revenons à l'éducation de la jeunesse.

1087. Pour les jeunes Banyamwezi la vie est plus attrayante que pour leurs frères de couleur blanche: pas d'école obligatoire, peu de surveillance de la part des parents, le grand air tous les jours, liberté presque complète. Cependant la fille est plus tenue que le garçon. Dès son bas âge, elle doit assister la mère dans les travaux du ménage. Les garçons gardent les chèvres et les veaux. A l'époque des cultures, tous les bras sont mobilisés; les petits manient la pioche comme les grands, tout le monde est dans les champs, car il s'agit de cultiver des étendues aussi grandes que possible; le terrain ne manque pas. En dehors des troupeaux, les cultures fournissent toute la nourriture et toutes les richesses du Munyamwezi

1088. Ne croyons pas cependant que l'enfant ne reçoive aucune éducation. On lui apprend les bonnes mœurs et les convenances. Un enfant mal élevé est une honte pour les parents, il est appelé *mwana wa balaku* (enfants de parents négligents) ou encore *mwana wa mshimbe* (enfant d'une non mariée). Les enfants doivent se montrer polis envers les membres de la parenté

et envers les amis de la famille, surtout envers les vieillards. Un jeune homme et une jeune fille mal élevés trouvent difficilement un parti convenable pour se marier. Devant les étrangers, les enfants ne doivent pas se montrer volages et remuants; ils s'assoient tranquillement par terre et se taisent, ou bien ils vont s'amuser au dehors. Quand de la viande est servie au repas, un garçon ne doit pas avancer la main pour en prendre de lui-même, c'est le père qui doit lui remettre sa portion: il doit manger en silence. Manger sans s'être lavé les mains est une impolitesse grossière. Un étranger qui trouve des gens en train de manger se tient modestement de côté, jusqu'à ce qu'on ait fini; généralement, on invite un étranger à prendre part au repas: sans cérémonies comme sans gêne il s'approche, lave ses mains et fait comme tout le monde. Rester debout devant un étranger qui est assis, est une inconvenance. Les enfants doivent le respect et l'obéissance aux parents et aux personnes âgées.

Il est inconvenant de tendre une seule main pour recevoir quelque chose d'une personne qu'on respecte, c'est les deux mains qu'il faut tendre en les ouvrant toutes grandes.

En voyage, si vous demandez de l'eau pour vous désaltérer, la dame de la maison ou une fillette vous l'apporte; elle tient le récipient de la main droite, le bras allongé, soutenant ce dernier de la main gauche; en vous le présentant, elle fait une gracieuse courbette combinée avec une légère flexion des deux genoux.

Une grande impolitesse consiste à écouter indiscrètement les entretiens d'autrui, comme à passer à côté de quelqu'un sans le saluer. Avant de saluer un roi ou quelqu'un d'important, on doit déposer tout ce qu'on tient dans les mains ou ce qu'on porte sur la tête: même un porteur doit déposer sa charge. Cette coutume vient probablement de ce qu'on salue les rois en frappant légèrement des mains.

La politesse demande qu'on réponde de suite quand on est appelé; la personne qui répond, doit exprimer la nuance de respect dû à celui qui l'appelle. Un enfant qui emploierait la forme ordinaire „bebe“ (toi) en répondant à ses parents, ne manquerait pas d'être rappelé à l'ordre. Un enfant bien élevé n'est pas avare de termes respectueux, souvent il substitue le pluriel de majesté „vous“ au singulier du langage ordinaire. Par contre, les parents et les vieux aiment à employer des termes de tendresse en s'adressant aux petits.

1089. Grande est la différence entre la politesse usitée dans les rangs élevés et celle rencontrée dans le commun du peuple : chez la noblesse, elle est fine et délicate, mais sans recherche, d'une simplicité charmante; dans cette sphère, la délicatesse est comme innée. On voit des gens pauvres, chez qui les bonnes manières trahissent une origine élevée: même un enfant de dix ans sait tenir son rang. Cette politesse des races nobles n'a rien de méprisant pour les gens du peuple; elle consiste, au contraire, dans un ensemble d'affabilité qui plait et qui attire. Une autre chose frappe l'étranger, c'est le calme, le sérieux et le tact avec lesquels même des enfants savent défendre leur cause dans des différends survenus parmi la jeunesse.

1090. Au point de vue moral, les filles surtout sont l'objet d'une sollicitude et d'une surveillance continuelle de la part des mères; on veut éviter qu'elles ne deviennent stériles par suite d'une vie désordonnée.

Parmi les fautes le plus sévèrement punies chez les enfants, il faut placer le vol en première ligne.

1091. Pour porter un jugement sur la politesse et les convenances des indigènes, un Européen ne doit pas venir avec des idées préconçues et juger d'après les règles tracées dans un livre de politesse qu'il apporte dans sa poche. De même que nous sommes portés à juger défavorablement certains usages de l'indigène, ainsi il trouve à redire à mainte coutume observée en nous. Je me contente de signaler qu'à ses yeux, nous pratiquons très mal la vertu d'hospitalité. A l'arrivée d'un visiteur, il faut aller quelques pas à sa rencontre, le débarasser des objets dont il est porteur, comme armes, bâton, charge. Au départ, on lui fait un pas de conduite.

Quand quelqu'un revient d'un long voyage, on le reçoit très solennellement; on court en foule à sa rencontre, en poussant des cris de joie *kumtambalucha*, on lui souhaite bénédiction et paix. Dans ces rencontres, les personnes d'un même sexe s'embrassent en se posant mutuellement les mains sur les épaules. Les personnes de sexes différents se prennent mutuellement les petits doigts et élèvent ainsi les mains à plusieurs reprises jusqu'à la hauteur des épaules.

1092. Plusieurs lecteurs ne trouveront sans doute pas déplacé que je cite ici les principales formules de salutations qui sont d'un usage courant.

1. Saluer quelqu'un de bon matin se dit *kwamgalucha*. Le premier dit: „*Wangaluka*“ ou „*Mwangaluka*“, il fait jour. Le second répond: „*Mwangaluka m'imwe*, à vous également il fait jour.“

2. Saluer dans le cours de la journée se dit *kugisha*. Les formules sont: „*Mwadira*? Comment allez-vous?“ ou, litt., passez une bonne journée! „*Mwadira n'imwe*. Bonne journée à vous également;“ „*Ku kaya kupanga*? A la maison est-on en bonne santé?“ „*Kupanga tahu!* Oui, on est en bonne santé;“ „*Kupanga n'imwe*? Et chez-vous, comment va-t-on?“ „*Bapanga*. Tous sont en bonne santé;“ „*Mhola!* La paix! est-ce que tout est en paix?“ „*Mhola tahu!* Oui! tout est en paix.“

3. La nuit, on dit: „*Buziku*. Il fait nuit:“ „*Bwilaga* la nuit est venue.“

4. Pour prendre congé: „*Nabuka! muli ha kaya*? Je m'en vais, vous autres, vous êtes chez vous!“ „*Shikaga mhola*. Bon voyage, arrivez chez vous en bonne santé!“ „*Mukabagisha!* Saluez tout le monde chez vous;“ „*Ikalagi mhola*. Restez en paix;“ „*Mujire mhola*. Allez en paix;“ „*Buziku mwaka*. Bonne nuit;“ à demain: la nuit est longue comme une année; „*Twabusangira*. Tous nous passons par là.“ Cette salutation contient un sens qui n'est pas banal: la nuit est longue comme une année, bien des choses dans une année peuvent se passer pour tout le monde, pour celui qui s'en va comme pour celui qui reste. Cet avenir est incertain pour l'un comme pour l'autre.

5. En visitant un malade: „*Mwadira* etc. „*Walala kinehe*? Comment as-tu dormi?“ „*Nalalaga shisoga*. J'ai bien dormi;“ „*Natali*. Je ne vais pas encore mieux;“ „*Mbili gutali kwidegereka shisoga*. Le corps n'est pas encore remis.“ „*Litali unidima Liwelelo*. Dieu me garde toujours en vie et en souffrance.“

6. Au départ pour un voyage: „*Yumbagi shisoga!* Faites un bon voyage! „*Pandagi na mhola!* Que la paix soit sur vos pas!“ „*Liwelelo likupe nsabo*. Que Dieu te fasse trouver des richesses!“ „*Msakambe bulunde na buwe!* Soyez heureux dans les nuages comme sur les pierres“ c.-à-d., en haut et en bas, partout vous arriverez.

1093. Avant l'âge de huit ans, les enfants ne s'habillent guère: les petits garçons se contentent des rayons du soleil; les filles se

ceignent d'une ceinture de perles, de laquelle pend, par devant, un petit tablier de quelques centimètres de superficie.

Les garçons se fabriquent de petits arcs et s'exercent au tir ; de bonne heure, ils deviennent adroits, et leur joie est de rapporter à la maison des oiseaux, fruits de leur chasse.

Les filles aiment à jouer à la maman ; elles se fabriquent des petites poupées et les ficellent sur leur dos, les emportant partout comme une mère porte son enfant.

1094. Les enfants âgés d'environ douze ans ne peuvent plus dormir dans la même maison que leurs parents ; les garçons de plusieurs familles dorment ensemble dans une hutte appelée *ibanza* ; les filles se réunissent dans une hutte appelée *mazi* ou *ndalo*. Cette coutume est basée sur un *mgilo*, qui atteint les *basoni* (ceux à qui est commandée une certaine retenue) ; ce sont tous ceux qui, vis-à-vis les uns des autres, sont parents à un degré impair ; ainsi les grands-parents peuvent dormir sous un même toit avec leurs petits enfants. Au point de vue moral, cette coutume doit être réprouvée, parce qu'elle entrave la vigilance des parents.

1095. Quand une fille devient nubile, elle en fait part à sa grand'mère, qui lui indique ce qu'elle doit faire en pareille circonstance : avec son sang, elle marque la toiture de la hutte *kutona magito na magari*. De la vieille, elle reçoit un pot dont elle se servira pour faire ses ablutions. A partir de ce moment, elle s'habille plus complètement.

10. *Kufa Lufu* (La Mort).

1096. En bonne santé, le Munyamwezi se soigne et se fait soigner; sa nourriture est bonne et suffisante. En maladie, tout lui manque. Ses proches se donnent sans doute beaucoup de peine pour le soulager et même ils ne reculent pas devant des frais considérables; malgré tout, la demeure reste peu confortable, la couchette n'est pas ramollie; le malade ne pouvant pas supporter la nourriture ordinaire, on lui donne de la bouillie légèrement sucrée avec du miel ou acidulée au moyen du fruit du baobab ou du tamarin. Il passe ses journées étendu sur une natte ou sur une peau, soit dans la hutte, soit au dehors au plein soleil.

Il ne faut pas lui parler de la mort, car il tient à la vie comme tout autre humain. Même de loin ses parents viennent le voir; ceux qui montreraient de la négligence en ce point, seraient mal vus de tout le monde, facilement on les accuserait d'être sorciers.

1097. Quand le dernier moment approche, les vieux seuls restent auprès du mourant; tous les autres doivent s'éloigner. Toutefois une femme reste auprès de son mari jusqu'à son dernier soupir et un homme auprès de sa femme, les parents auprès de leurs enfants.

Quand le mourant commence à râler, souvent on le descend de sa couchette et on le couche sur une écorce d'arbre ou sur une peau de vache.

A celui qui aurait juré de ne plus voir quelqu'un jusqu'à leur rencontre dans la terre „rouge“, c.-à-d., dans la tombe, on attache au cou le fruit d'un arbre appelé *chira*, dans l'espoir que cela pourrait le sauver; car le serment pourrait être cause de cette mort.

Pour un malade enflé au corps et mort de sang empoisonné ou gâté, on a recours en dernier lieu à l'application du *mila*. Celui qui a été pourvu de tatouages magiques *kusinzwa buganga bwa bupe* ou le guerrier gravement blessé au combat, ne doit pas mourir vulgairement comme tout le monde: on fait une ouverture au toit afin qu'un rayon de soleil vienne abrégier son agonie et lui donne le coup de grâce *udul'itembe, alaswe na mnengera gwa limi*. Quand la forme de la maison ne permet pas de pratiquer une telle ouverture, on met sous la tête du mourant soit un *manche*

de hache, soit un plateau en bois *olo numba ya bwima, umsagamiya ku mpini gwa mbasa nolo kw'ibehe*. Comme nous le verrons plus loin, les rois, les *bagabe* et les *bakitunga* ne meurent pas, on les fait mourir, ou, pour parler plus clairement, on les étrangle, et cela se fait encore aujourd'hui.

En un mot, c'est la superstition qui accompagne le Munyamwezi jusque dans la tombe; tous les traitements des malades sont faits d'après les ordonnances des *mfumu*.

Le Munyamwezi tient à la vie tant qu'il peut, mais on est étonné de voir avec quel calme il la quitte. Quoiqu'il considère la mort comme la punition du péché d'une femme, il ne songe guère au compte à rendre dans l'au-delà. Voyant son dernier moment approcher, s'il a l'usage de ses sens, il s'adresse aux siens qui l'entourent et il prend congé d'eux dans les termes touchants que nous connaissons déjà.

1098. Dès qu'il a rendu son âme, la femme de la maison pousse des cris de douleur et de suite le même cri est répété par la troupe de femmes qui se trouvent aux abords. Ces pleurs ne constituent pas une cérémonie, mais ils sont obligatoires; les femmes de la parenté qui s'en abstiendraient s'attireraient la réputation d'êtres dénaturées et sorcières. Les hommes ne doivent pas pleurer; à eux, au contraire, incombe de calmer les femmes en leur disant: „*Minzi gamalaga kwidika gakayolagwa; ho njiriro ya bose, kuduhi maka*. Une fois qu'on a versé l'eau, on ne peut plus la ramasser; c'est là le chemin que nous avons à suivre tous, il n'y a pas de bifurcation par où l'on pourrait s'échapper.“

De suite, les voisins vont porter la fatale nouvelle à tous les membres de la famille, en disant: „*Mbati wabage haduhu watu-shigaga*. Un tel n'est plus, il nous a quittés.“ Porter une telle nouvelle se dit: *kubatema mbasa*, aller les frapper de la hache, par allusion à la douleur qu'un tel message cause aux parents. Aucun voisin ne peut se soustraire à un tel devoir, à moins de se faire passer pour sorcier.

11. *Kutaga* (Enterrement).

1099. L'enterrement a lieu quand la famille est rassemblée; en attendant on fait les préparatifs. On dépouille le cadavre de tous les ornements, des *maholero*, des bracelets, puis on le lave abondamment avec de l'eau fraîche. Un frère du défunt vient l'oindre d'huile d'arachides. Des vieux plient les genoux du cadavre, les relèvent et les pressent contre le tronc. Dans le sein de la terre, l'homme se trouve ainsi dans une position semblable à celle qu'il avait dans le sein de sa mère avant de naître. A une femme défunte ce service est rendu par des vieilles. La jeunesse non encore mariée ne doit pas paraître à un enterrement. Une mère qui y vient avec son enfant, doit prendre un peu de terre de l'endroit même et, en arrivant à la maison, la dissoudre dans l'eau qui servira à laver l'enfant; de la toiture de la maison mortuaire, elle emporte encore un petit morceau de bois qu'elle taille en forme de *mpigi* et l'attache aux reins de l'enfant; ainsi le petit est protégé contre l'influence de la mort.

1100. Derrière la hutte, on va chercher un lieu de repos pour le défunt *kumkobera bulalo*; les *Basukuma* préfèrent souvent l'enclos des troupeaux. A la tombe on donne la profondeur de la hauteur d'un homme; on l'oriente de façon que la face du défunt soit tournée vers son pays d'origine. Au fond, dans le sens de la longueur, on creuse d'un côté, une excavation *kusimba kihulihuli*, on y étend une légère couche de feuillages de ricin et on y place le cadavre couché sur le côté, de façon que la face soit tournée vers l'intérieur de la tombe et en même temps dans la direction du pays d'origine. Des gens fortunés étouffent une chèvre et de la peau de la bête ils enveloppent le corps de leur défunt avant de le descendre dans la tombe; sous sa tête, ils placent des objets de valeur comme: dents d'éléphants, étoffes etc. Dans l'excavation, à côté du corps, on place des *majonjo* (morceau d'un pot cassé) ainsi que des *maburungutu* (boulettes formées avec de la terre du tombeau), on ferme l'excavation au moyen d'une écorce d'arbre, et tous les assistants se mettent à combler la tombe.

1101. Tous ces rites et travaux ne durent pas longtemps, et si la famille est réunie, ils commencent dès que le mourant a rendu le dernier soupir, bien des êtres humains sont ainsi enterrés encore vivants! Les fossoyeurs se lavent les mains avec de l'eau

apportée dans des Calebasses brisées *ikamba* ou *iwawa*. Les pioches dont ils se sont servis, restent sur la tombe jusqu'au lendemain, ainsi que le plateau en bois qui a servi en guise de pelle à rejeter la terre; ainsi la tombe est protégée contre les hyènes. Comme récompense, ils reçoivent la chèvre de l'enterrement *mbuli y'itaga*.

1102. Sur la tombe, on plante soit un arbre appelé *mbale*, soit une plante vivace comme le croton *manyanga*: on y place aussi quelques pierres. Elle est tenue en honneur, et à personne il n'est permis d'y faire des cultures. On dit cependant que parfois des tombes sont violées, c'est la besogne des sorciers: avec les cœurs des cadavres ils forment des *mamwitunga* (sorte de lutins) qui à leur tour besognent de nuit et procurent à leurs auteurs de grandes richesses; de leur main invisible, ils viennent, dit-on, jeter des mottes de terre dans le feu allumé sur la cour; le village ainsi hanté est vite abandonné et l'on va chercher fortune ailleurs. Mais les violateurs de tombes doivent bien se garder d'être pris sur le fait, mal leur en prendrait.

1103. Les *bafumu* reçoivent une sépulture honorable entre toutes; ils sont enterrés assis sur leur siège doctoral *h'isumbi lya bugota*. Sur une telle tombe, les disciples érigent un *kigabiro* et offrent à leur maître des libations. Bien moins honorable est l'enterrement d'une femme stérile; en guise d'enfant on leur enfonce dans le corps une bûchette allumée qu'on éteint de suite et on l'enterre avec la bûchette comme on enterre une femme qui meurt en couches avec son enfant. Après avoir enterré un nouveau-né, la mère se badigeonne la poitrine de terre, prise sur une termitière, et au moyen d'une ficelle, elle attache sur chaque sein trois *matobolwa* ou *maturununhu*, petits fruits d'une solanée; ainsi elle refoule son lait vers l'intérieur. Le même remède est employé contre l'enflure des glandes du cou.

1104. Les honneurs de la sépulture ne sont pas accordés à tout le monde; autrefois, du moins, plusieurs catégories de personnes en étaient privées: leurs corps étaient simplement exposés à la rapacité des hyènes et des vautours. Ainsi étaient traités ceux qui avaient été condamnés à mourir de la mort des sorciers. Le même sort était réservé aux maudits par *Likube*, c.-à-d. ceux qui étaient tombés sous le coup de la foudre.

1105. Personne ne meurt de mort naturelle. Toujours la mort est l'effet d'un mauvais vouloir et d'un mauvais sort. La foudre vient-elle à frapper quelqu'un et à le tuer, c'est *Likube* lui-même qui l'a maudit et foudroyé *Likube lyamzumaja*. Si le corps est carbonisé par la foudre, on ne s'en occupe pas et on le laisse sur place; s'il ne l'est pas, on le porte dans un bas fond et on l'y expose aux hyènes *kudutanziwa*. Celui que la foudre a simplement blessé sans le tuer, n'est pas admis à se réfugier dans une demeure, personne n'a pitié de lui: c'est un *mlogi* (sorcier), un *mhangija mbula* (qui empêche la pluie de tomber). Même des rois qui seraient tués de la sorte, n'auraient pas les honneurs de la sépulture; après leur mort, ils ne recevraient aucun culte. A ce propos, il semble intéressant de dire ce que l'indigène pense de la foudre. Il ne connaît rien de la décharge électrique. A ses yeux, la foudre est un oiseau rouge, un coq, *kungulume* qui se jette de préférence sur des objets rouges. La foudre tombe-t-elle sur un arbre, on dit: *Lukuba lusola likuli* (elle a saisi un lézard à tête rouge). Quelqu'un porte-t-il un habit rouge quand un orage survient, il se hâte de l'enrouler et de le cacher. Ce sont les parents de jumeaux qui ont la spécialité ou le privilège d'avoir un paratonnerre: la mère place sur la toiture de la hutte un pot, le perce et dans le trou elle met une épine de *linhwa sungwa* ou de *changoko*.

1106. Les esclaves, autrefois, n'avaient pas davantage les honneurs de la sépulture: leur maître en aurait perdu toute sa fortune. Etaient privés des mêmes honneurs ceux qui mouraient de certaines maladies réputées contagieuses, comme: 1. *mbizi* (lèpre); 2. *ndubi* (vérole); 3. *bamba* ou *safura* (vers); 4. *itende* (éléphantiasis); 5. *bubi* (pian); 6. *mgongo* (dysenterie); 7. *isondo* (peste); 8. *likilaso* (plaies inguérissables aux jambes); 9. *nzoka* (douleurs de ventre, peut-être cancer). D'après les indigènes, toutes ces maladies ne guérissent que sous terre *mpolela kuzimu*. On attachait le corps de tels défunts à une barre de bois et on le portait dans une brousse où abondait le *mgobeko*. L'euphorbe candélabre avait la triste privilège d'abriter ceux qui mouraient de la lèpre. Cet euphorbe n'ayant pas de feuillage, est l'image du lépreux qui n'a plus de pieds ni de mains.

12. *Kulira* (Deuil).

1107. Le deuil commence à la mort et finit au *kwinja mafwa* (expulsion de la mort). Autrefois il était annoncé par le son du tambour, et tous les habitants de la région devaient alors s'abstenir de travailler dans les champs. Cette coutume n'est plus observée que par les proches parents du défunt et les voisins immédiats. On dépose tous les ornements ou bien on les recouvre de chiffons; on ne s'assied que sur la terre nue, sans se servir d'un siège; on ne dort pas sur un lit, mais sur une écorce d'arbre ou sur une peau étendue à terre. Dans la maison mortuaire, on s'abstient de tout travail; les voisins apportent l'eau et la farine pour la préparation des repas et font tous les travaux du ménage *kumdimma makono*. Les personnes en deuil ne doivent pas entrer dans la demeure d'autrui; la maison mortuaire n'est pas balayée.

1108. Les voisins viennent exprimer leurs condoléances, en disant: „*Fulikagi, minzi gidikaga gakayolagwa* consolez-vous. L'eau qui s'est répandue ne se laisse plus ramasser.“ „*Fulikagi, wasolagwa na Limdimi*. Consolez-vous, c'est *Limdimi* qui l'a pris auprès de lui.“ A la mort de son mari, pour exprimer sa douleur, une femme dit: „*Nane nafwage, namlondeje*. Que je meure, moi aussi, pour pouvoir le rejoindre.“

1109. Après quelques jours le *mfumu* vient faire les préparatifs de l'expulsion de la mort; à cette occasion ont lieu des rites particulièrement intéressants quand le défunt était marié. D'abord, on étouffe une chèvre ou un bouc, suivant le cas: on lui ouvre le ventre par en bas: l'on en fait sortir les *makipu* (contenu de l'estomac), lesquels on met dans un récipient en y ajoutant de l'eau ainsi que des copeaux de *mselya* et d'un arbre que le feu a fait sécher sans le renverser. Un tel arbre *mti gwapya bukulu-noni* est toujours respecté, personne n'ose le faire tomber par peur de devenir malade et même de mourir; ce que l'indigène appelle *kukirwa mbasa* (être plus fort que la hache). On prépare encore un aspersoir. Le bain qui devra purifier et expulser la mort, se trouve ainsi prêt. Durant la nuit, on le place dans la hutte, sous le lit mortuaire. Le lendemain, de bon matin, on se rend à un *maka* (bifurcation de chemin) pour raser la tête du veuf ou de la veuve; cette opération incombe à quelque membre de la famille du défunt, c.-à-d., à quelque beau-parent du conjoint.

survivant qu'il s'agit de raser. A cet endroit on transporte: 1. le bain; 2. l'une des trois pierres qui composent le foyer; 3. la corbeille nuptiale, le flacon à onguents *kihinda n'isazi lya maguta*, et le *mdinho* (palette à cuire, de la femme); 4. l'arc et les flèches de l'homme; 5. une courge desséchée, mais intacte *idetere lika-berirwe*; 6. un bois-traversin du lit conjugal.

Le *mfumu* fait asseoir le veuf sur la pierre du foyer, tenant son arc et ses flèches de la main gauche; il lui mouille la tête avec le susdit bain et le rase.

Si le mari est défunt, on a apporté en plus son escaleau en bois; le *mfumu* élève celui-ci au dessus de la tête de la veuve et le brise en le frappant avec le bois-traversin du lit. Ensuite la veuve s'assied sur cet escabeau brisé et place le bois-traversin sous ses pieds, tenant son *mdinho* de la gauche; dans cette position elle est rasée.

1110. Cette coutume explique l'origine et le pourquoi du *mgilo* qui défend de s'asseoir sur une pierre de foyer ou sur un siège brisé: à ce *mgilo* est tenu quiconque n'a pas une mort récente à déplorer: *atali kufirwa kwikala ngo h'ifiga nolo h'isumbi lyaberekire*. Une telle façon de s'asseoir attirerait la mort.

Ensuite, on brise la courge sur la tête du conjoint survivant pour symboliser la ruine du ménage. Les cheveux restent au *maka* dans le récipient qui a servi à préparer le bain. L'arc, les flèches et la palette à cuire sont seuls rapportés à la maison.

Si, à défaut d'un beau-parent pour raser le conjoint survivant, un étranger devait faire cette opération, il aurait droit à un honoraire de *kitano* (cinq pièces); il devrait se procurer un autre rasoir, l'ancien étant devenu „mauvais“.

De retour à la maison, on mange la chèvre qui a été tuée la veille; mais la viande ne doit pas être assaisonnée de sel. Dans l'après-midi, les autres membres de la famille sont rasés à leur tour, non au *maka*, mais à la maison.

Vers le soir, le conjoint survivant ou quelqu'autre parent va déterrer un *izumangizi* ou un *itandazi* (sorte de grosse igname), et la promène dans tout de village; devant chaque maison il en découpe une tranche avec sa hache et la laisse par terre; c'est le signal de la fin du deuil: maintenant la demeure est purifiée *yabera kaya*: on peut de nouveau se mettre à cultiver les champs.

Cette cérémonie est appelée *kusemela maseswa*. Mais le conjoint survivant continue son deuil: il ne fait de visite à personne, il ne s'assied que par terre, ne se baigne pas, ne revêt pas de vêtements propres *kwiayula ngo*, il laisse ses ornements enveloppés de chiffons, ceux-ci devant se détacher et tomber d'eux-mêmes. Ce deuil personnel ne prend fin qu'à la cérémonie du *kugusa makongolo* ou *kusabingula*.

Quelques jours après le décès, on va consulter le voyant pour savoir qui a occasionné la mort. Le *mfumu* consulté de préférence en cette circonstance est le *mfumu w'igala*; la consultation elle-même est appelée *kuhama igala*.

1111. Chez les *Ban'Iramba*, le deuil revêt un caractère particulièrement burlesque. Des centaines de personnes se réunissent devant la maison mortuaire et y font un tintamarre indescriptible: pleurs et dances accompagnées de musique: les hommes soufflent dans de longues branches d'euphorbe-candélabre; une femme bat le tambour, une autre frappe sur une vieille pioche en guise de triangle. Cette scène lugubre dure toute la journée de l'enterrement et la nuit qui suit. Une vache est donnée à manger à tous ces pleureurs, cela ne contribue pas peu à en augmenter le nombre. Le deuil dure un mois entier et durant ce temps les grandes personnes doivent chômer; la jeunesse seule peut se livrer à la culture des champs.

13. *Kugaba ngoma* **Mort des rois.**

1112. A tout seigneur tout honneur; un roi ne doit pas mourir comme un autre simple mortel. Quand tout espoir a disparu de voir sa majesté revenir à la santé, le chef des *ban'ikulu* et la première reine décident de mettre fin à ses souffrances. Il lui met au cou un nœud coulant pratiqué à un bout d'une longue lanière de cuir; par une fente de la hutte, ils passent l'autre bout à des *ban'ikuru* qui se trouvent au dehors: ceux-ci tirent de toutes leurs forces, pendant que la reine tient son royal époux immobile. La mort n'est pas publiée au dehors. A ceux qui demandent des nouvelles de la santé du roi, on répond: „*Bulwiye bwakulaga*. Son état s'est aggravé“. De suite, on enlève au défunt tous les insignes royaux et on les met dans la coupe blanche remplie de *lwanga*.

1113. Les *bagoli* (femmes du roi) se mettent de suite à laver le cadavre et à l'oindre avec de l'huile; jusqu'au moment de l'enterrement, elles continueront à l'asperger abondamment d'eau fraîche, pour retarder la décomposition. Les gens de la cour creusent la tombe dans l'intérieur d'une hutte. C'est le *mfumu* qui vient présider l'enterrement, assisté par les vieux et les membres de la famille royale. Avec le cadavre on enterre un coq blanc, *njana ngoko yakwe* (il emporte son coq) c'est des entrailles d'un coq blanc qu'est sorti l'augure qui l'a fait élire roi.

On immole un bœuf noir et un taureau noir; la peau de ce dernier servira de linceuil; celle du premier, de tapis pour la chaise royale. Au moment où le défunt sort de la hutte, le nouvel élu y entre; ils se croisent à l'entrée *kupuganira ka mzigu*. Pour ce motif, l'enterrement n'a lieu quelquefois que plusieurs jours après la mort. Après avoir descendu le cadavre dans la tombe, on le met assis sur le siège recouvert de la peau de bœuf.

1115. C'est ainsi que les choses se passent aujourd'hui. Le cérémonial d'autrefois était plus compliqué et je n'oserais pas affirmer qu'il soit complètement aboli. D'après ce cérémonial ancien, au moins deux créatures humaines, un garçon et une fillette, devaient être enterrées vivantes avec le roi défunt; dans le monde des morts, le garçon devait ramasser du bois de chauffage pour son maître *amtulire nhwi*, la fillette devait lui faire du feu pour se chauffer *ampembere moto mtemi*.

Tout d'abord, on faisait descendre la fillette dans la tombe: assise sur le siège royal, on lui donnait la dépouille mortelle sur les genoux. Ensuite le garçon s'accroupissait à ses pieds, la face tournée vers le défunt. Au moment de jeter de la terre, on tranquillisait les enfants en disant qu'on allait les rétirer quand le cadavre serait maintenu dans sa position par la terre; en tout cas, toute opposition de leur part ou de la part des parents n'aurait servi de rien. A un moment donné, on les enveloppait avec le cadavre dans la peau de toureau et l'on se hâtait de combler la fosse. L'un des deux enfants venait-il à éternuer, on le faisait sortir et on lui en substituait un autre.

1116. Il est bon de se rappeler que le béliet noir et le taureau noir sont des animaux réservés aux sacrifices des rois et qu'aux cours royales, ils deviennent *totem-maholero* par une consécration. De suite, on érige un *kigabiro* sur la tombe encore fraîche et on y offre des libations et des oblations; plus tard, on viendra y offrir des sacrifices sanglants. On l'entoure d'une haie *uzengerekeja mashigo na lugutu lwa mininga* et au milieu de l'enclos, on plante un ficus appelé *mbira*.

1117. A la mort d'un roi, aucun deuil n'est prescrit; on se contente de renverser les tambours de la cour *kukundika ngoma*. La nouvelle de son décès n'est répandue au loin que quand son successeur est déjà entré dans la *lutindi* (hutte de l'initiation). On publie la nouvelle en disant: „*Ilunde lyatenera* (le firmament s'est effondré), *ilunde lyirabula* (le ciel s'est obscurci), *ilunde lyatubiraga* (le ciel est devenu avare pour nous).“

Autrefois, aucun étranger ne pouvait pénétrer dans le pays avant le couronnement du roi nouveau.

1118. Ce que nous venons de dire se rapporte aux peuplades du centre. Chez les Basumbwa de l'Ouest, les choses se passent d'une façon un peu différente. C'est le roi mourant qui désigne celui de ses fils qui doit lui succéder; l'histoire prouve cependant que les électeurs ne sont pas obligés de tenir compte de cette dernière volonté du roi défunt. Ce sont les tambours qui annoncent au pays que le souverain n'est plus en vie; ensuite ils sont réduits au silence; on les renverse en même temps que le trône royal. Les gens de la cour se ceignent la tête d'une corde de *mhoja* en signe de deuil. On tue le taureau noir; on dépouille le cadavre des insignes royaux, on lui fait des onctions copieuses et on l'enveloppe dans la peau du taureau.

De nuit, on transporte le corps au lieu de l'ensevelissement, lequel est toujours éloigné de la cour. A des endroits fixés, le cortège s'arrête et l'on fait des offrandes aux *mizimu* des rois prédécesseurs.

Le gardien des tombes royales vient au devant du cortège et fait porter le cadavre dans une hutte. Avant de procéder à la mise en terre, il demande son honoraire. L'ayant reçu il fait tuer un bœuf noir dont la peau ornera le siège tombal. De bon matin, le même gardien vient prendre le cadavre sur son dos et ainsi il le descend dans la tombe. Comme chez les Birwana, on met le roi assis sur un siège. Un dignitaire de la cour vient mettre dans la main droite une poignée de différentes graines potagères, en disant: „*Wahila, utuhe mpona*. Majesté, accordez-nous l'abondance.“ Il lui verse ensuite de l'eau sur la tête, en disant: „*Wahila utuhe mvula ningi*. Majesté, accordez-nous des pluies abondantes.“

1119. La tombe étant refermée, tout le monde se lave, et avant de se retirer, on consomme le bœuf noir qui a été tué durant la nuit. Au retour à la cour, c'est le tour du taureau: on mange la viande seule, sans *bugali* (bouillie de farine).

VII.

Droit indigène.

A. Organisation sociale.

1120. Tout le Bunyamwezi est divisé en plus de cent cinquante petites monarchies indépendantes l'une de l'autre. Le pouvoir est héréditaire et en même temps électif. A la mort d'un souverain, son successeur est choisi, par des électeurs attirés, parmi les princes que la coutume désigne comme éligibles. Le prince régnant porte le titre de *mtemi*; chez les Basumbwa, on l'appelle *mwami*.

1121. Quoique pratiquement indépendants les uns des autres, les souverains ne sont pas égaux en dignité. Autrefois, en effet, le pays n'était pas morcelé comme il l'est maintenant. Plusieurs royaumes d'aujourd'hui jusqu'à vingt et au-delà, n'en formaient qu'un seul; poussés par l'ambition, les princes subalternes se sont révoltés, émancipés et déclarés indépendants, continuant à gouverner comme rois les contrées où auparavant ils n'étaient que chefs locaux. Entre eux, ces princes d'un rang subalterne se considèrent mutuellement comme frères et ils regardent comme leur père commun celui qui règne dans le royaume-mère *chalo ninabo*; à ce dernier ils accordent une primauté d'honneur, lui rendant les honneurs royaux, alors qu'entre eux ils se saluent du salut ordinaire en usage parmi les gens du peuple. A leur avènement, c'est de ce prince-père, leur *baba*, qu'ils reçoivent l'investiture après avoir été portés au trône par le vote des électeurs.

1122. Dans bien des endroits, les royaumes-mères ne comprennent plus que des territoires très réduits; on en rencontre dont le domaine royal ne va guère au-delà des champs cultivés par les quelques dames de la cour, et malgré tout, ces berceaux sont l'objet d'une grande vénération, non seulement de la part des membres des différentes familles régnantes dont la souche est là, mais surtout de la part du peuple. C'est une preuve que l'indigène place le droit et la tradition au-dessus de la force matérielle. Et en cela, encore une fois, la superstition n'est pas étrangère: les *mizimu* des ancêtres ne peuvent pas être satisfaits d'un état de choses différent de celui dont ils sont les auteurs. A bien des

points de vue, il est à regretter que, dès le commencement, l'autorité européenne ait ignoré ces choses; les intrigues ont eu le jeu trop libre; aujourd'hui, grand est le nombre des princes régnants que le peuple regarde comme illégitimes et dont il secouerait le joug le jour même où l'autorité européenne viendrait à disparaître.

1123. Comme insignes les souverains des royaumes-mères portent sur la tête deux petites cornes d'antilopes. Ceux des royaumes de second ordre portent des *shilungu* (coquilles d'huitres) de forme ronde, attachées à la chevelure au moyen de lanières de peaux de lion; ils en portent d'autres suspendues au cou et attachées aux poignets comme aux chevilles des pieds. Ce sont les *batemi ba shilungu*. D'autres insignes consistent en plaques de plomb ou simplement en de gros bracelets en cuivre. Les princes gratifiés de ces insignes sont appelés *batemi b'isaba*, *batemi b'igaba*, *batemi ba mhoja*. Généralement, ils n'appartiennent pas à la grande famille régnante; ils ont mérité leurs titres et leurs fiefs par des faits éclatants durant quelque guerre; d'autres les ont simplement achetés. Ils ne sont pas complètement indépendants et leurs fiefs font partie des royaumes proprement dits.

1124. Pour se rendre un compte exact du système indigène par rapport à la succession au trône, deux choses sont à considérer: 1^o le droit d'éligibilité; 2^o le droit d'élection.

Dans la coutume indigène, le droit d'éligibilité est très net et précis; il n'est pas laissé à l'arbitraire. Pour être éligible, un prince doit avoir un vrai titre de noblesse. La source de cette noblesse réside dans un roi légitime: le candidat au trône doit descendre d'un roi par la voie admise, comme étant la seule traditionnelle. Chez les Birwana, il doit être *mwana wa mkima* (fils d'une princesse); chez les Basumbwa, il doit être *mwana wa mgosha* (fils d'un prince). Ces termes sont très clairs sur les lèvres de l'indigène, un étranger doit les étudier longuement s'il veut en savoir le sens précis. Pour bien s'en rendre compte, il faut avoir étudié quelque peu la philosophie du Munyamwezi qui dit: a) la femme est un champ qu'on cultive *ilale*; b) l'homme est la graine *mbyu*; c) les enfants sont le fruit du champ *shiliwa*. Le propriétaire de ce fruit, c'est le propriétaire du champ, lequel diffère suivant la nature du contrat de mariage.

1125. Les femmes ne sont pas exclues du trône; elles peuvent être élues, quand des raisons particulières ne demandent pas d'élire des hommes.

Chez les Birwana, l'ordre suivi dans le choix d'un candidat est le suivant: par rapport au roi défunt, le candidat doit être: 1^o *Mkuruye w'igongo*, un frère aîné, né de la même mère; 2^o *Mzunaye w'igongo*, un frère cadet, né de la même mère; 3^o *Humbu w'igongo*, sœur née de la même mère; 4^o *Mwipweye w'igongo*, neveu, fils d'une sœur (ou *msumba wa baiemi*); 5^o *mwipwaye w'igongo*, nièce, fille d'une sœur (ou *mkima wa batemi, mtemikazi*); 6^o *mwana wa mwipwaye w'igongo*, enfant d'une nièce; 7^o *mwizukulu w'igongo*, petit-fils, petite-fille; 8^o *mwana wa mrundi w'igongo*, arrière-petit-fils, arrière-petite-fille; 9^o *mwanangwa w'igongo*, *mwanangwa* né d'une princesse.

Avec les Basumbwa, la seule différence à noter, c'est que les successeurs sont enfants de rois. Un tel système électif multiplie naturellement le nombre des candidats, et en cela l'indigène ne voit que des avantages.

1126. Le droit d'élection n'est pas moins précis que le droit d'éligibilité. Il appartient aux *banamhala* (vieux) et aux *baloma usi* (sortes de juges et d'avocats de la cour). Les membres de la famille régnante n'ont que voix consultative.

B. Election des rois.

Le roi est mort; vive le roi! Dès que le souverain a rendu le dernier soupir, on convoque le grand conseil pour l'élection de son successeur. L'un des vieux prenant la parole, dit: „*Ali msoga wa kuleha nsi nani?* Qui est capable d'éduquer, c.-à-d., de faire prospérer le pays?“ Après avoir passé en revue tous ceux qui, par le droit, peuvent prétendre au trône, les nobles et les gens de la cour s'arrêtent à un nom; les vieux approuvent ou n'approuvent pas: leur veto est irrévocable. Finalement, on tombe d'accord sur un nom: cependant les vieux ne prononcent qu'un placet conditionnel: avant que l'élection ne soit ferme et définitive, la poule doit avoir donné un augure favorable. Par groupes on se rend chez divers *bafumu* de la corporation des *bachemba ngoko*. Trois questions sont posées aux magiciens: 1° *itondo lya busiga* (vessie de sorgho), dont le sens est: ce règne procurera-t-il au pays l'abondance en nourriture? ... 2° *mtwe gwa mbula* (tête de la pluie): ce règne sera-t-il fécond en pluies? 3° *buta bukali* (arc fort): nous donnera-t-il la victoire sur nos ennemis?

Si les réponses des poules sont négatives, le candidat proposé est rejeté; si elles sont affirmatives, l'élection est déclarée ferme et valide.

1128. Souvent l'intéressé est absent et ignore complètement qu'il est question de le porter sur le trône. Une députation lui est envoyée sans retard, l'invitant à se présenter; s'il refuse, on l'amène de force. Autrefois, en effet, les refus n'étaient pas rares: le nouvel élu usait de ruses pour se débarrasser de ses compétiteurs: il leur faisait dire qu'ils étaient élus eux-mêmes et dès leur arrivée à la cour, il les faisait massacrer: on leur coupait la tête, laquelle était jetée dans une marre d'eau et devenait un remède magique pour attirer la pluie. Le corps était enterré.

1129. Le corps du roi défunt était porté au dehors au moment où l'élu arrivait à la cour; il entrait dans la maison mortuaire laquelle devenait pour la circonstance le temple de l'initiation. Toutes les cérémonies de l'initiation sont une sorte de consécration: la première reine *w'ihanga* est choisie en ce moment parmi les filles de la cour et elle est consacrée en même temps que son royal époux.

1130. Si c'est une femme qui est élue, les vieux lui choisissent un époux qui portera le titre de *mgoli*; il appartiendra à la reine au même titre qu'une femme apportient à l'homme qui l'épouse; il est épousé ou „acquis“ en la forme de mariage appelée *kukwa*, de sorte que les enfants à naître seront vraiment membres de la famille royale.

Une telle reine régnante se procure encore d'autres épouses. Celles-ci ne peuvent avoir aucun rapport avec le *mgoli* de la reine. S'il arrive qu'elles deviennent mères par suite de rapports avec des hommes de la cour, ces enfants ne comptent pas parmi la noblesse; ils n'ont aucun droit au trône; ce sont simplement des *ban'ikulu* (gens de la cour).

1131. En même temps qu'un nouveau souverain, les *banam-hala* élisent encore un nouveau *mgabe* et un *kitunga*: ce sont les deux premiers dignitaires de la cour chez les Birwana. Ils sont l'objet de l'initiation en même temps que le roi et la première reine.

1132. Et en quoi consiste cette initiation qu'on appelle *ku-tindikwa*? C'est d'abord une séquestration ou une claustration en tout semblable à celle qui est d'usage pour la réception d'un nouveau confrère dans une corporation secrète et magique. Autrefois, elle durait un temps plus ou moins long suivant le stage de la lune: elle ne devait finir qu'au moment d'une lune nouvelle, par la cérémonie du couronnement. Durant ce temps, non seulement l'élu n'a aucun droit à des honneurs royaux; il ne doit pas sortir de sa retraite; il couche sur une peau étendue par terre. Les vieux et les *bafumu* sont assidus à venir lui inculquer les devoirs qui vont lui incomber *kumhana*.

1133. Pendant le *kutindikwa*, les vieux envoient une députation à la cour du royaume-mère *chalo-ninabo* pour faire part au roi de ce pays du choix qu'ils ont fait; ils le prient de ratifier ce choix et d'envoyer à l'élu les insignes royaux comme signe d'investiture. Ce sont les mêmes insignes que les prédécesseurs ont portés de temps immémorial: le roi suzerain ne fait que les transmettre en y adaptant de nouvelles lanières; il envoie aussi de la graisse de lion pour faire l'onction royale. Il ne vient pas en personne pour présider la cérémonie du couronnement et de l'investiture. A cette occasion il reçoit un beau cadeau, consistant en un certain nombre de bêtes à cornes, jusqu'à vingt têtes et au-delà. Par là le nouveau roi vassal reconnaît sa suprématie.

C. Couronnement des rois.

1134. Arrive enfin le jour du *kwalulwa* (sortie); c'est la fin du *kutindikwa*. Le nouveau roi est conduit solennellement au dehors et montré au peuple.

D'abord, on rase la tête du roi et de la première reine; ensuite on les lave avec un bain préparé par le *mfumu*. Enveloppés d'étoffes sombres, ils vont s'asseoir sur leurs trônes *h'isumbi lyamatemero*. Près de la porte, à l'intérieur de la hutte royale, un *mwizukulu* a préparé trois sièges couverts de peaux de léopards; celui de gauche est pour le roi; à sa droite se place la *mgoli w'ihanga* (première femme); à la droite de celle-ci la *mgoli w'ihoho*, deuxième femme. Aux pieds du roi on place un chien ayant une tache jaune au-dessus de chaque oeil *iwa na miso anne, lyamlabululo* (chien à quatre yeux). Ce chien est un animal *iholero* dédié à un ancêtre dont il porte le nom; on le tachette de *mila* et on l'asperge de *lwanga*. Ce chien semble être un témoignage que le roi descend d'une ancienne famille de chasseurs, car le chien à quatre yeux est *ibululo* ou totem de chasseurs. En effet, suivant la tradition, la plupart des familles régnantes étaient à l'origine des familles de chasseurs.

1135. Maintenant commence le couronnement proprement dit. Le *mgabe* apporte la couple blanche où les insignes royaux se trouvent noyés dans le *lwanga*. Le *kitunga* dépose aux pieds du roi les armes *maholero* (une lance à col, tordue en spirale, un arc et une flèche tordue de même); devant la première reine il dépose une palette à cuire et un balai. Le *mgabe* prend les insignes et les donne au *kitunga*; celui-ci les attache au roi, un sur la tête, un à chaque poignet et un à chaque pied au-dessus de la cheville. La première reine en reçoit un seul semblable à ceux du roi; on le lui suspend au cou. Celui de la seconde reine consiste en une plaque en fer fixée directement au cou.

1136. Aux endroits munis d'insignes, le *mgabe* fait au roi et à la première reine des onctions avec du *mila*, du *lwanga* et de la graisse de lion; aux mêmes endroits, il lui fait des incisions et y applique des remèdes magiques. Ainsi couronnés et assis sur leurs trônes, les nouveaux souverains doivent écouter les exhortations qui vont leur être faites. Le *mgabe* s'adresse au roi et dit: „Sois notre Lion! Administre bien ton royaume, traite tes sujets honora-

blement; n'écoute pas les conseils des jeunes gens et des femmes; dans ton entourage n'admetts que des hommes âgés et sages, sans acception des personnes, prends tout le monde sous ta protection, surtout les malades et les miséreux! Sois le père des orphelins; la sévérité et la dureté ne sont pas de mise chez un roi; si tu écoutes facilement les racontars, tu perdras ton pays." A la reine il dit: „Ne sois plus une fillette, sois notre mère; sois hospitalière envers les étrangers; traite les princes avec honneur; tu ne dois pas importuner le roi avec des demandes vaines, évite de te mêler dans les affaires qui ne sont pas de ton ressort."

1137. Pendant que ces rites s'accomplissent dans la hutte royale, un *mwizukulu* redresse les tambours de la cour *kukundu-kula ngoma* et leur fait une onction avec de la graisse de lion. Une grande foule de peuple se ramasse au dehors, devant la hutte. Le moment du *kwalulula mtemi* (sortie solennelle du roi) est arrivé; mais, il ne doit pas sortir par où il est entré; on perce une ouverture nouvelle dans la hutte pour lui livrer passage. Il se lève de son trône, prend les armes qui sont placées à ses pieds, de la main droite il tient la lance, de la gauche, l'arc et le flèche; ainsi il s'avance vers son peuple. Mais le roi ne marche pas: il vient seulement de naître et il ne peut pas encore se servir de ses jambes. Le *mgabe* lui sert de mère en cette circonstance; comme une mère porte son enfant, ainsi il simule de porter le roi nouveau-né sur son dos et le cortège s'avance; en tête marche le *mgabe*, puis vient le roi, ayant les deux bras appuyés sur les épaules du premier; la première reine vient ensuite. Un *mwizukulu* porte le trône royal. Tous ces personnages sont enveloppés d'étoffes noires comme cela a lieu lors d'un cortège nuptial.

1138. Au même instant, les sons des tambours se font entendre; la foule tressaille et pousse des cris de joie *kumwanira mtemi*; le cortège fait tout le tour de la cour et finalement il s'arrête du côté du pays d'origine de la famille royale. Ici le roi s'assied sur son trône et on soulève l'étoffe qui le recouvre. Un vieux exercé dans le mainement de la parole, monte sur un mortier renversé et harangue sa majesté, entremêlant les félicitations de force exhortations sages et salutaires; en terminant proclame tout haut le nouveau nom que sa majesté s'est donné *umwita lina lya butemi*. Ce discours étant terminé, le roi se lève; de son arc il lance une flèche, en disant: „Je m'appelle désormais un tel."

La pointe de la flèche lancée au loin est en bois; c'est un *iholero*. Cette cérémonie symbolise et présage la prospérité du pays: sous ce nouveau règne, il y aura prospérité partout, les frontières du pays s'étendront au loin, les ennemis ne l'envahiront pas. Les armes royales sont ensuite suspendues comme *maholero* auprès d'un *kigabiro*.

L'intronisation est finie; le roi se retire. La bière coule en abondance: des victimes sont immolées et les festins se préparent. Ces réjouissances dureront plusieurs jours.

1139. Rappelons ici une coutume ancienne que les idées nouvelles tendent à faire tomber en désuétude. Au moment de la sortie solennelle dont nous venons de parler, on saisissait un *mun'ikulu* (homme de la cour) et on l'amenait dans la hutte royale pour la balayer à fond et enlever du foyer toutes les vieilles cendres qui y restaient. Ensuite il devait quitter le pays, emportant dans un panier les balayures et les cendres. En partant, il pouvait emmener comme épouse une des esclaves de la cour. Ce personnage était appelé le *kiyola* (balayeur). Sous aucun prétexte il ne pouvait paraître en présence du roi, sous peine de mort pour ce dernier. Tout en demeurant au loin, il vivait aux frais du roi. Celui-ci refusait-il de lui envoyer ce qu'il réclamait, il n'avait qu'à le menacer de sa visite.

1140. Les deux dignitaires, le *mgabe* et le *kitunga*, sont choisis par les *banamhala* parmi les *ban'ikulu* ou esclaves de la cour; un homme libre n'arrive à cette charge que par voie d'achat.

1141. Les jours qui suivent son intronisation, le roi reçoit les visites de ses parents; ils viennent lui faire des cadeaux pour le féliciter. Comme don de joyeux avènement, il fait éteindre les feux dans tout son royaume et il invite le *mfumu* à venir faire le feu nouveau: à la même occasion a lieu la bénédiction des champs dans tout le royaume et les frontières sont protégées au moyen de poudres magiques. La personne du roi est protégée avec non moins de sollicitude. Aux poignets, il porte des *mabaga* ou bracelets en l'honneur des ancêtres de sa famille. Le *mfumu* lui entoure le bras de nerfs de taureaux *luge lwa nzagamba kw'ipungu* c'est le symbole de la force. Il porte aussi des *mapigi*, des *mapembe*, comme préservatifs contre les fauves.

1142. Le roi a ses *migilo* comme tout le monde. Il ne doit pas s'asseoir sur un siège à trois pieds. De nuit, on ne doit pas le saluer en frappant des mains. Quand il est malade, personne ne peut le visiter ou le soigner, si ce n'est les *banhamla* (conseillers) et la première reine. Il ne peut pas prendre une nouvelle femme durant la saison des cultures, ni durant le même temps se faire raser le cheveux; il doit se les faire couper *ku-sunzula* et les faire porter dans une marre d'eau, ainsi ils deviennent des remèdes pour faire tomber la pluie; la tête rasée du roi ressemblerait à un champ en friche et attirerait la sécheresse sur tout le pays. Un *mgabe* doit toujours porter la chevelure longue.

Le *mfumu* vient asperger *kuhundagula* le lit du roi avec des remèdes magiques.

Un roi doit être capable de boire un peu plus qu'un simple mortel: pour pouvoir le faire sans danger pour sa dignité, il mâche du bois vermoulu d'un arbre appelé *kinzurya* et en avale le jus.

1143. Le jour de son couronnement, le nouveau roi entre en possession de toute la fortune de son prédécesseur; cette fortune est considérée comme bien de la couronne ou du pays dont le souverain régnant a l'usufruit: s'il est déposé, il n'en peut rien emporter ni aliéner.

1144. Chez les Basumbwa, nous trouvons des coutumes particulières qu'il est intéressant de noter. Déjà les noms des dignitaires de la cour sont autres que chez les Birwana; on y trouve: 1. le *shikoka*; 2. le *samuliro*; 3. le *kamulika*; 4. le *musabula*; 5. le *kubulinda*; 6. les *batoni*.

A la mort d'un *mwami* (roi), tous les prétendants sont éloignés de la cour et réunis dans un village. Le droit d'élire le nouveau roi révient aux *batoni*. Ils s'adressent aux femmes du roi défunt et aux autres dames de la cour et demandent leur avis sur le choix à faire. Si les dames s'opposent à ce qu'un fils du roi défunt soit élu, on cherche parmi les frères et ses cousins. Quand finalement tout le monde est tombé d'accord sur un nom on envoie un messenger secret à l'élu pour le prier de se présenter: il s'amène par des chemins détournés. Près de la cour, il est reçu en triomphe par la foule. C'est le *musabula* qui prend les insignes royaux dans la coupe blanche pour les lui remettre.

1145. Peu de temps après son couronnement, le nouveau roi fait préparer le petit tambour appelé *ngoma ye nabatama*, une peau humaine sert dans cette circonstance à tendre le tambour; c'est un membre de la famille des *Batama* de la race des *Bahinda* qui doit fournir cette peau. Cette coutume était observée jusqu'aux temps les plus récents et je n'ose affirmer qu'elle soit complètement abolie aujourd'hui.

La famille en question reçoit, pour la personne qu'elle livre, une dot: c'est une sorte de contrat de mariage *kukwa* qui a lieu. La personne ainsi épousée est amenée à la cour, tuée et dépecée; son cœur est placé dans le tambour; son corps est abandonné aux hyènes. On tue un taureau noir et, avec le sang de cette victime, on enduit le *ngoma ye nabatama*. Ce tambour est un *iholero*; on l'honore d'un véritable culte en lui offrant des libations. Tous les quatre ou cinq jours on le badigeonne de sang frais; des poules et même des rats peuvent fournir ce sang; on dit: *nyabatama ali ne nzala* (le tambour a faim). Si on refusait de lui donner du sang, il s'en procurerait de lui-même, en faisant des victimes parmi les gens de la noblesse.

Une fois achevé et rassasié, le tambour est apporté devant le roi qui ne peut le voir que cette seule fois durant sa vie. En ce même jour, on lui rase la tête après avoir induit sa chevelure du sang de la personne qui a fourni la peau du tambour.

1146. Après la naissance d'un fils de roi, on porte le nouveau-né devant le *nabatama*: s'il résonne de lui-même, c'est un signe que le jeune prince montera un jour sur le trône. Si, en temps de guerre, pendant que la cour est assiégée par l'ennemi, le *nabatama* se fait entendre, rien n'est à craindre, le roi sera vainqueur; si le tambour reste silencieux, c'est un signe de ruine. Le *nabatama* a sa place marquée au chevet du lit royal; il s'y trouve suspendu à un pieu de *mlama*. En l'absence du roi, un gardien attitré est chargé d'en prendre soin.

D. *Batemiwa*. Rois vassaux.

1147. Le territoire du roi vassal est englobé dans celui de son suzerain et en forme comme une province indépendante. En effet, le pouvoir de ces rois de troisième ordre est souverain au même titre que celui des princes d'un rang supérieur. Ils ne font pas partie des familles des princes suzerains, les uns sont des étrangers d'immigration relativement récente; ce sont des parvenus; d'autres sont les anciens et légitimes maîtres du pays: ils ont été vaincus et cantonnés dans des territoires réduits par les envahisseurs; parfois ces derniers leur reconnaissent une certaine suprématie d'honneur comme à des rois des royaumes-mères, ils n'osent même pas mettre le pied sur leur domaine, par peur des *mizimu*. C'est un aveu implicite de l'usurpation dont la plupart des grandes familles actuellement régnantes se sont rendues coupables durant les siècles passés. D'après les traditions, en effet, les grandes dynasties actuelles ne remontent guère au-delà de deux cents ans, leurs lieux d'origine sont connus de tout le monde; elles sont du domaine de l'histoire récente. Une étude soutenue des familles vassales pourrait procurer des données intéressantes au point de vue de l'histoire ancienne; c'est là qu'on trouve les véritables autochtones du Bunyamwezi.

Le pouvoir des rois vassaux est héréditaire comme celui des rois suzerains; les mêmes honneurs leur sont rendus par leurs sujets; les mêmes cérémonies ont lieu lors de leur élection et de leur intronisation.

E. *Benekili magunguli* Chefs de provinces.

1148. Un royaume était considéré autrefois comme le patrimoine collectif, comme la propriété de la famille régnante; l'administration du pays entier était entre les mains de la famille; toutes les places de quelque importance étaient occupées par des princes; à la tête d'une province se trouvait un *mwanangwa* (fils ou fille de roi) ou un *mwizukulu* (petit-fils). Le mot *mwanangwa* est devenu, surtout dans la bouche des étrangers, synonyme de chefs; en soi, c'est une erreur et un contresens. Un prince qui ne commande à aucun territoire est appelé *mwanangwa tula*, ou *mwizukulu tula*.

Par suite de rivalités et de compétitions incessantes au sein des familles régnantes, des abus regrettables se sont introduits dans l'administration des royaumes; des provinces ont été coupées à des étrangers et à des favoris, et la suite en est que beaucoup de ces provinces sont aujourd'hui désertes; les habitants ne considérant pas de tels chefs comme légitimes, sont allés établir leurs pénates ailleurs, pour échapper aux vexations de simples parvenus.

1149. Sous l'autorité des chefs de provinces se trouvent les *bazenga kaya* ou chefs de villages; ce sont des chefs de familles qui groupent autour d'eux une grande partie de leur parenté; leur autorité est écoutée et respectée, mais elle ne s'étend pas au-delà de la famille.

F. Kiyangulire Justice, tribunaux.

1150. On peut distinguer des tribunaux de trois instances : celui des vieux *lubanza lwa banamhala*, celui du chef de province *lubanza lwa mwanangwa* et enfin le tribunal supérieur de la cour royale *lubanza lwa kw'ikulu*. Le premier n'est pas un tribunal officiellement institué par le *mtemi*; c'est un tribunal d'arbitrage qui cherche surtout à réconcilier les deux parties en conflit.

Le plaignant *mgambi* va prier les vieux du village ou de la région leur demandant d'écouter ses plaintes et de faire paraître devant eux le *mgambwa* (accusé). Tous les vieux viennent avec leurs témoins *basangirwaho*; ces derniers ne doivent pas être choisis dans la parenté de l'un ni de l'autre. Le président est tantôt l'un, tantôt l'autre parmi les vieux.

1151. Assis gravement sur des sièges, les vieux écoutent en silence les plaidoyers des deux parties; ensuite, le président répète sommairement ce qui a été dit, en faisant bien ressortir le pour et le contre de chaque argument; comme conclusion, il prononce son jugement.

Quand le cas est embrouillé et d'une importance plus qu'ordinaire, les juges se retirent à quelque distance *kushiga* ou *kuja hisaka* pour délibérer entre eux.

Tous les procès sont publics: n'importe qui peut venir y assister.

Ce tribunal a le grand avantage de présenter un minimum de risques de corruption: c'est là que la justice est rendue de la façon la plus équitable, la moins partiiale.

Les vieux ne font pas leur besogne gratis; une chèvre leur est offerte et ils la mangent en commun avec un plat de *bugali*: c'est là le *cha kulya cha banamhala*, ou le *bugali bwa banamhala*. Les plaideurs pauvres peuvent se contenter de leur offrir une ou deux cruches de bière.

1152. Ce tribunal de première instance ne s'occupe que des cas qui ne sortent pas de l'ordinaire, comme disputes, vols, difficultés de ménage. Son jugement n'est pas irréformable; dans tous les cas, on peut en appeler à l'instance plus élevée, mais quand un tel jugement n'est pas accepté de part et d'autre, la justice intégrale court danger d'être violée; les intrigues commencent;

déjà les cadeaux se sont dirigés discrètement vers les juges plus élevés et vers leur entourage. Une telle façon de faire est mal vue de tout le monde, c'est un déshonneur. Dire à quelqu'un qu'il corrompt ou qu'il se laisse corrompre, *kuhonga*, *kuhongwa*, c'est lui faire une insulte sanglante, mais souvent elle est d'autant plus justifiée et méritée qu'elle est repoussée avec plus d'énergie. Même on cherche à corrompre les ancêtres défunts, afin qu'ils prêtent leurs concours à des injustices manifestes: le *mfumu* indique la voie à suivre.

Les témoins ne s'achètent pas moins facilement; à les entendre, ils ont vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles, touché de leurs doigts. C'était tel jour, à tel moment du jour, dans tel endroit; en réalité toute la disposition n'est qu'une leçon apprise par cœur. Les faux témoignages passent trop inaperçus, ils ne sont pas suffisamment contrôlés, pas assez sévèrement punis. Au *kuhonga* on ajoute le *kugonga*, c.-à-d., les flatteries aussi basses que habiles. Déjà nous avons vu où l'indigène apprend l'art de plaider, à l'école du soir, autour du feu; une autre école ce sont les tribunaux où tout le monde est admis à venir écouter: on y apprend à mettre en pleine lumière les arguments et les faits qu'on veut faire valoir et à couvrir d'un voile ceux qu'on veut tenir cachés.

La justice a fait certainement de grands progrès depuis l'occupation européenne; l'indigène l'avoue lui-même et il rend hommage à l'impartialité des *Bazungu*, à leur bon vouloir; encore faut-il avouer que tout n'est pas parfait; le juge ne peut se prononcer que sur ce qu'il entend, il ne peut pas connaître toutes les intrigues qui se font à son insu.

1153. Au tribunal de seconde instance c'est le chef de province qui préside; il est assisté de ses *banamhala*. Un chef qui veut conserver les bonnes grâces de son souverain ne tranche jamais les questions importantes; il les envoie à la cour. Les frais judiciaires ne s'élèvent pas au-delà d'une pièce (*kimo*).

1154. Disons de suite que certains rois ont la réputation d'être plus impartiaux et plus désintéressés que les autres; leurs pays sont mieux peuplés que les autres; c'est chez eux que vont se réfugier les mécontents et les opprimés des autres royaumes. Ce sont de vrais pères pour leurs peuples, mais je n'ose pas dire que c'est le grand nombre.

Je ne veux pas dire davantage que, dans les lignes qui vont suivre, à propos de tribunaux de première instance, tout soit admis et pratiqué comme règle générale et universelle; mais il faut convenir que la pratique en est malheureusement trop fréquente, étant donné que souvent il s'agit de choses importantes. Et ici je fais remarquer que pour juger de l'importance d'une chose ou d'un fait, il faut l'envisager comme l'indigène l'envisage lui-même; quand il perd sa fortune entière, la plupart du temps ce n'est pas grand chose en soi, mais c'est à ses yeux une fortune qu'il perd.

1155. Nous avons déjà dit qu'avant de commencer un procès, on va d'abord consulter le *mfumu*; c'est le premier pas. Le second consiste à se faire des amis à la cour, parmi l'entourage du roi; on y fait parvenir une chèvre ou quelque chose d'équivalent, en disant: „*Munisebere mlomo*. Purifiez-moi les lèvres“, ce qu'on pourrait traduire par: faites que j'aie bonne presse auprès du roi. Aux favoris de la cour on confie discrètement quelque chose pour le roi lui-même, en disant: „*Umpe mtemi bugali bwakwe anisebere mlomo*. Faites passer ce *bugali* au roi afin que ma bouche lui soit agréable.“

Viennent ensuite les frais du tribunal, lesquels sont de la valeur de *kitano* (cinq pièces).

1156. Généralement le tribunal n'a qu'à se prononcer sur la culpabilité ou la non-culpabilité de l'accusé, par oui ou non, *ku-liwa msango, kukalirwa msango*. La sanction est prévue pour la généralité des cas.

Prendre un ou deux épis de maïs dans un champs n'est pas considéré comme vol. La sanction pour un vol proprement dit n'est jamais au-dessous de *kitano* (cinq pièces) à payer, comme punition, à la cour; en plus, le voleur doit payer à l'intéressé la valeur de l'objet volé. Est condamné comme voleur celui qui trouve un objet perdu et qui refuse de le rendre à son propriétaire légitime; mais ensuite il a droit au *cheja miso* (ce qui donne de bons yeux), c.-à-d. à une récompense.

La calomnie n'est pas impunie; elle est punie de *cha bulomolomo* (réparation de l'accusation injuste).

1157. Dénigrer une femme du peuple non mariée, en la rendant enceinte, entraîne une amende de quinze pièces; pour une personne de la noblesse, c'est vingt-cinq pièces; pour une

fille de roi cent pièces dont cinquante *cha msango* (punition) et cinquante *cha mgazi-gazi* (réparation). Si la femme meurt en couches, c'est la vendetta qui s'ensuit. Si les deux coupables veulent se marier, l'homme doit payer encore vingt-cinq pièces *cha kukindika buta* (pour achever l'arc), et finalement encore trente à cinquante comme *kukwa* (pour la dot).

L'adultère entraîne une amende de quinze à vingt pièces quand la femme a été épousée en la forme solennelle du mariage *kukwa*; sinon, le mari lésé n'a droit à rien.

Le mari peut impunément percer de sa lance un rival surpris en flagrant délit, mais il doit ensuite payer dix à quinze pièces à la cour royale parce que le pays a été souillé par l'effusion du sang. S'il tue les deux coupables du même coup, le *mshihya* (homme et la *mshihwa* (femme), il est absout complètement; mais il doit fournir les preuves du fait; généralement il lui suffit de montrer le bâton, l'arc, la lance du coupable ou quelqu'autre objet que tout le monde reconnaît comme lui ayant appartenu.

1158. Pour prouver son innocence en pareil cas, l'accusé a souvent recours au jugement de Dieu, quand il ne veut pas avouer sa faute. Le poison d'épreuve, en pareil cas, consiste simplement en de l'eau dans laquelle on a mis la ceinture de menstruation *sembe* de la complice. En portant la coupe ainsi empoisonnée (*mwabi*), à sa bouche, le prévenu invoque Dieu et dit: Que je meure si je suis coupable. Il faut remarquer qu'aux yeux de tout le monde, cette eau tire toute sa vertu de l'intervention de Dieu. C'est un moyen facile de se faire déclarer innocent et de renverser les rôles: l'accusateur devient l'accusé et doit payer le *cha bulomolomo* (réparation de la calomnie).

Si le coupable avoue son crime ou si malgré lui, il est vaincu de l'avoir commis, il doit payer l'amende que la faute comporte; en plus il doit fournir la *mbuli ya nhunulila* et faire ainsi un aveu public de sa faute.

1159. Un adultère avec une reine entraîne la mort de deux coupables. Au corrupteur on coupait autrefois les deux jambes; sur ses nudités se versait de l'eau bouillante *kwabilirwa na myoto* et on le jetait dans la brousse. A la reine complice on coupait les deux mains. Par ailleurs le droit indigène n'admettait la peine de la mutilation qu'à l'égard des prisonniers de guerre et des esclaves; il admettait aussi la loi du talion.

1160. Un *msambo* (voleur, brigand) surpris de nuit à exercer son vilain métier pouvait être tué sur place; afin d'avoir des témoins du fait, celui qui venait de se faire justice poussait des cris pour appeler du monde. Toute la fortune d'un tel voleur, même sa femme et ses enfants, devenaient la propriété du roi. Pour obliger un *msambo* à faire connaître l'endroit où il avait caché le bien volé, on pouvait employer les tortures *kabangira*, qui consistent à serrer la tête entre deux bâtons. Ainsi mis à mort, il n'obtenait pas les honneurs de la sépulture.

1161. L'effusion du sang à l'occasion des rixes entraîne une amende pour tous ceux qui y ont pris part; chacun doit payer cinq pièces au roi. Ensuite le *mberwa luguma* (le blessé) a droit de recevoir cinq pièces du *mbezi luguma* (celui qui l'a blessé); ce dernier, comme pour avouer sa culpabilité, attache à l'autre une perle blanche sur la blessure. Si dans la lutte on a fait usage de l'arc ou de la lance, l'amende est de quinze pièces.

1162. Le duel par les armes est interdit. S'il a lieu, malgré la défense, et si le provocateur est tué, il a ce qu'il a mérité; si, au contraire, le provocateur tue son adversaire, il attire sur sa tête la vendetta avec toutes ses suites; même tous les habitants du village où le duel a eu lieu sont condamnés chacun à une amende de cinq pièces, s'ils ont négligé de porter le fait à la connaissance de la cour.

1163. De nuit, un homme ne sort pas sans armes: quand il rencontre quelqu'un, il demande à haute voix *Nani!* (qui vit?). Si la réponse tarde à venir, il fait usage de son arme et dans ce cas, il est considéré comme en cas de légitime défense, car il peut se trouver en face d'un fauve. Si quelqu'un est tué en pareil cas, cette mort n'entraîne aucune punition.

1164. Nous n'allons pas revenir sur les punitions infligées par la justice aux sorciers et à leurs semblables; nous savons aussi avec quelle sévérité elle procède contre ceux qui étouffent la vie humaine en germe.

Plusieurs fois nous avons eu à parler des peines réservées à ceux qui attentent à la dignité royale; toutes les amendes infligées en pareil cas sont appelées du nom générique de *lwadida* ou *masumu* (expiation d'une insulte au roi).

1165. Le roi seul a le droit de condamner à mort. De ce droit, il faisait autrefois un usage par trop arbitraire. Le crime de rébellion entraînait la mort ou l'exil. Suivant son bon plaisir, le roi faisait des prescriptions générales ou particulières et portait certaines défenses; l'indigène trouvait cela tout naturel; tout le monde s'y conformait généralement et les infractions étaient punies de l'amende *lwadida*.

1166. Au risque de me répéter, je veux énumérer ici une série de prescriptions et de défenses dont le transgresseur encourait la *lwadida*: 1. En temps de famine surtout, hausser le prix des marchandises au-delà de la mesure fixée par la cour. 2. Commencer les cultures avant que le roi n'ait donné le signal, en faisant cultiver dans ses propres champs. 3. Offrir des fruits nouveaux aux ancêtres ou en manger soi-même avant que le roi n'ait commencé le premier. 4. Mettre le feu aux herbes sèches de la brousse avant que le roi n'en ait donné le signal en faisant la cérémonie appelée *kupanda bupi*. 5. Le chômage général est prescrit aux occasions suivantes: les jours de sacrifices solennels sur les tombes royales; le premier jour de pluie après une longue sécheresse *olo mbula lyalanga*; le jour qui suit une pluie de grêle; le jour de la bénédiction solennelle des champs *lusiku lwa memi*; le jour où les frontières du pays ont été protégées par des préservatifs magiques *lusiku lwa boyo*; le jour de la mort du roi *olo wagaba ngoma*. 6. Insulter un envoyé du roi, c'est insulter le roi lui-même. 7. En temps de culture, provoquer des rixes avant que les semis royaux ne soient achevés. 8. Blessier quelqu'un avec la lance ou la flèche. 9. Cultiver sur les tombes *kulima ha mbi nolo ha kishibo*. 10. *Kwikona nega*: dans le jeu de ce nom, se mettre à jouer avant que le roi n'ait donné le signal. 11. Tuer un *isato* (serpent boa). 12. Tuer un lion, un léopard, un lynx et l'apporter à la cour sans suivre le cérémonial prescrit. 13. *Kukira mubita, ho lusonzo lwa masengero*, franchir l'enceinte royale en passant par la porte de la cour où se trouvent les totems royaux. 14. Ne pas se retirer de côté devant un cortège qui transporte les totems royaux. 15. Perdre par négligence, une seule griffe d'un lion.

1167. Les princes soumettent leurs différends au roi, leur parent; mais celui-ci ne leur impose pas son jugement; il les laisse libres de recourir à l'arbitrage d'un roi voisin; celui-ci à son tour se contente d'expliquer leurs cas et de leur donner de bons conseils, les laissant libres de les suivre ou non.

1168. Autrefois, les punitions imposées consistaient presque toujours en amendes: les familles des condamnés étaient tenues solidairement de les payer. L'emprisonnement et les punitions corporelles n'étaient pas en usage, excepté pour les cas d'adultère avec une reine, comme nous l'avons déjà vu dans le cas où le plaignant exigeait l'application de la loi du talion.

Trop souvent, hélas! la peine de mort était prononcée et trop souvent de telles sentences étaient exécutées, presque toujours sur l'instigation de la magie, c.-à-d., après que le *mfumu* eut prouvé la culpabilité des prévenus par les oracles magiques.

Au condamné qui ne voulait pas se soumettre à un jugement prononcée en dernière instance, il ne restait d'autre ressource que de quitter le pays et de s'exiler.

1. *Nzigu Vendetta.*

1169. En cas d'effusion du sang, la partie lésée pouvait exiger l'application de la loi du talion: oeil pour oeil, dent pour dent, vie pour vie, etc. Souvent cependant, elle acceptait le prix du sang. Mais après le paiement de ce prix, tout n'était pas fini; sans cesse on revenait sur le même cas, toujours on réclamait une augmentation de paiement. En somme, un procès n'est jamais considéré comme définitivement réglé.

Malgré sa bonne volonté, le *mtemi* ne parvenait pas toujours à calmer les plaignants et malgré lui, il devait leur accorder la faculté d'exercer leur vengeance. Quelqu'un avait-il même par mégarde, percé un oeil à un autre, les parents maternels de ce dernier faisaient rougir une alène au feu et lui perçaient également l'oeil correspondant. S'agissait-il d'un autre membre, le membre correspondant du coupable devait subir le même sort.

1170. Pour de simples blessures et pour des mutilations, la vengeance ne pouvait être exercée que sur le coupable en personne. Il en était autrement quand il s'agissait de venger une vie humaine, de quelque façon volontaire que la mort ait été provoquée: toute la parenté maternelle du meurtrier était rendue responsable; un membre de cette parenté devait donner sa vie, dans le cas où le vrai coupable venait à s'enfuir.

A remarquer que c'est toujours la parenté maternelle qui devait fournir la victime en pareil cas, un homme pour un homme, une femme pour une femme, une femme enceinte ou deux personnes pour une femme enceinte. Si par mégarde on se vengeait

sur une personne n'appartenant pas à la parenté maternelle, un nouveau cas de vendetta en surgissait. S'il n'y avait pas moyen d'atteindre un tel parent — appelé *chana cha mina* —, on disait *twagomagwa na nzoka gukwingira na m'kigulu* (nous avons été mordus par un serpent qui s'est caché dans une termitière).

La vendetta devait être exécutée dans les premiers mois qui suivaient le meurtre; après un laps de temps plus considérable, elle devenait illégitime: on ne pouvait plus alors que réclamer le prix du sang. Pour un homme, ce prix était de 40 à 50 pièces; pour une femme, il montait souvent jusqu'à cent.

1171. A qui revenait le droit d'exercer la vendetta? A ce point il fallait bien faire attention pour ne pas se mettre soi-même dans le cas d'être poursuivi par une vendetta opposée. Seuls les parents maternels du tué avaient le droit d'exercer la vengeance.

La coutume prévoyait le cas où un meurtrier serait saisi sur le fait et où aucun parent maternel capable d'exercer la vengeance ne serait sur place. Les personnes présentes saisissaient et liaient le coupable; une femme ou même un enfant de la parenté maternelle de la victime lui donnait un coup de hache de façon à faire couler le sang, ce qu'on appelait *kugirukija*; ensuite il était exécuté par la foule. Une telle façon de faire n'était permise et légitime que dans ce seul cas et à ce seul moment.

1172. Après avoir satisfait sa rage, le *mwihizi* (vengeur) se rendait à la cour pour faire la déclaration officielle du fait accompli: cette déclaration lui coûtait la somme de *kitano* (cinq pièces) à verser dans le trésor royal.

La coutume n'admettait pas la vendetta pour les cas où quelqu'un avait tué un membre ou de sa propre famille ou d'une famille alliée par mariage en forme *kukwa* ou encore un parent appelé *mpugo*. En pareil cas, la vendetta aurait été au détriment de sa propre parenté.

1173. Pour mémoire, rappelons-nous ce que nous avons déjà dit du trophée-totem, à propos du droit d'asile; souvent des meurtriers faisaient usage de ce droit. Alors le roi faisait paraître à son tribunal les parents de la personne tuée et les forçait d'accepter le prix du sang; parfois il leur adjugeait deux esclaves, un homme et une femme, en remplacement du parent perdu *kusopera mashiki abili ga banku, mgosha na mkima*. Pour sceller la réconciliation, on coupait une chèvre vivante en deux parties *kubutana mbuli ya maswano*, et on se la partageait.

2. Kusaba. Droit de propriété.

1174. Jamais aucune coutume n'a reconnu aux particuliers un droit de propriété absolu sur des terrains. Le roi est le propriétaire exclusif de tout son royaume. Cependant au particulier revient l'usufruit illimité des terres qu'il occupe et cultive; ce droit lui est assuré jusqu'à renonciation volontaire de sa part ou jusqu'à expulsion pour des raisons reconnues suffisantes; dans aucun cas, il ne peut vendre de telles terres.

Le droit d'occupation n'expire pas par le fait d'un abandon temporaire, souvent des champs restent en friche pendant plusieurs années quand l'occupant va en voyage; en rentrant, il a le droit de les reprendre, parfois il les confie à des parents qui les cultivent durant son absence. Mais quelqu'un quitte-t-il définitivement un pays pour aller se fixer dans un autre — ce que l'indigène appelle *kusama* —, par le fait même il perd tout son droit sur les terres qu'il occupait et même sur les maisons qu'il y avait construites. C'est le *mtemi* qui dispose des maisons ainsi abandonnées *mafuluka ni mizinga ya mtemi* (les maisons abandonnées sont les ruches du roi); généralement, il les cède aux premiers qui du dehors viennent s'établir dans son royaume.

A part les terres et les maisons, le manant a un droit strict, exclusif et permanent sur tout ce qui lui appartient: quand il quitte le pays, il emmène ses troupeaux, il emporte tous ses outils, ustensiles et meubles, etc. Par contre, la fortune des rois, particulièrement leurs troupeaux sont considérés comme biens de la couronne.

1175. Quoique le roi soit le propriétaire exclusif de toutes les terres de son royaume, tout manant a le droit de se tailler des champs dans la brousse, sans autre formalité que de s'informer préalablement si quelqu'autre n'a pas déjà jeté son dévolu sur le terrain convoité. Les fruits sauvages de certains arbres forestiers, même s'ils se trouvent dans les champs cultivés, sont bien communs: peut y cueillir qui veut. L'indigène dit: *ni mti gwa Likube* (l'arbre est à Dieu, c'est lui qui l'a planté).

Un droit qui est certainement récent, permet de vendre les arbres fruitiers. Ce droit a été apporté par les Arabes et les Baswahili venus de la côte; parmi les Banyamwezi proprement dits, il trouve rarement son application, car très rares sont encore aujourd'hui les indigènes qui plantent de tels arbres. D'après une croyance invétérée, celui qui plante un arbre fruitier, mourra l'année même où l'arbre portera ses premiers fruits.

1176. Liberté est donnée à tout le monde d'exploiter à son profit ce que nous appellerions les richesses du pays ou du sol: *butemdo* (mineral), *ikandiro ly'ibumba* (argile pour poteries), *iporu* (forêts), *minzi* (sources et cours d'eaux), *madimiro* (pâturages).

1177. A part la terre et les richesses du sol dont nous venons de parler, tout autre objet que l'indigène a légitimement acquis, est sa propriété absolue et incontestée.

Prendre possession d'un objet qui n'appartient à personne, équivalait à un titre de propriété. S'emparer d'un arbre qui a été coupé par un autre, enlever une bête prise dans le piège d'un autre, dévaliser la ruche qu'un autre a placée en pleine forêt, tout cela constitue des vols. Les essaims logés dans les arbres creux deviennent la propriété de celui qui les trouve.

1178. Le roi perçoit quelques redevances en nature sur les principaux produits de son pays; le pêcheur lui apporte de temps en temps quelques poissons, le forgeron quelques pioches, l'agriculteur une petite calebasse de miel; celui qui fait de la bière en réserve une cruche pour lui; un chasseur d'éléphants lui cède la moitié de l'ivoire; d'une pièce de gros gibier, il reçoit une cuisse. Nous avons déjà dit que les lions et quelques autres fauves lui reviennent exclusivement.

Le roi reçoit beaucoup de visiteurs et il doit les traiter honorablement; des solennités ont lieu à la cour, spécialement à l'occasion des sacrifices solennels et cela occasionne des festins; le roi est le père du peuple, les pauvres ont recours à lui et il tient à honneur de les secourir; son rang exige qu'il fasse quelques libéralités. Pour ces raisons, les greniers du roi doivent être bien garnis. Le peuple a toujours compris cela et tous les bras du pays se sont mis généreusement à sa disposition aux époques des cultures et des récoltes. Chaque année, le roi réunit les hommes en masse pendant deux jours; les chefs subalternes font de même. Durant ces jours, tous cultivent en commun un immense champ et, en finissant, ils boivent ensemble une bonne bière qu'ils tiennent de la libéralité royale.

Un mois après, c'est l'affaire des femmes de sarcler et de nettoyer les champs; ce sont encore elles qui plus tard viendront faire la récolte. Les hommes se réuniront de nouveau pour le battage.

Les citoyens qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas pris part à ces travaux, doivent verser dans les greniers royaux chacun un petit panier de grains dont la mesure n'est pas rigoureusement fixée, mais qui ne dépasse jamais deux gallons. C'est cette redevance que dans certains endroits on appelle *kabunda*.

Aux citoyens en commun incombent encore les travaux de construction et de réparation des demeures du roi et du chef subalterne.

Ici, je ne parle que de la coutume purement indigène telle qu'elle a été en vigueur depuis des temps immémoriaux; je ne veux pas m'occuper de changements qui tendent à s'introduire dans les temps nouveaux.

3. Droit de faire des contrats: ventes, achats . .

1179. Le droit de posséder entraîne naturellement celui de vendre et de faire des transactions commerciales: ces dernières se réduisaient autrefois à peu de chose; la vente des terres et des constructions ayant été exclue et l'industrie indigène ayant toujours été très rudimentaire; et puisque la monnaie était chose inconnue, tout le commerce consistait dans un échange d'objets en nature.

En temps de disette et de famine, le roi fixait un prix que personne ne pouvait dépasser; en temps ordinaire, chacun faisait le prix qu'il voulait.

Il a toujours été convenu entre indigènes que par le terme *kimo* (unité, une chose) on entendrait tout objet ayant la valeur environ d'une chèvre; un taureau était estimé cinq unités; une vache, dix. S'agissait-il de vendre un objet d'une valeur supérieure à celle d'une vache, le contrat n'était considéré comme ferme et définitif que quand, en plus du prix convenu, l'acheteur avait versé une unité supplémentaire appelée *cha mtwe* (de la tête), et que les deux contractants avaient échangé une poignée de mains (*kushita mkono*). Si après le contrat ainsi conclu, l'un des deux contractants voulait le résilier, il devait *kulipa cha kubulaga buguzi kimo* (payer une unité pour rompre la vente).

Il était admis qu'on pouvait donner des arrhes ou gages pour assurer l'exécution d'un contrat. Une bête venait-elle à crever avant que l'acheteur ne l'eût amenée, la perte était pour lui; toutefois le vendeur devait prouver que la mort de la bête ne lui était pas

imputable. Venir au secours d'autrui par des prêts est considéré comme une vertu presque à l'égal de l'hospitalité: autrefois, personne ne songeait à demander des intérêts: à ce point de vue, l'exemple des usuriers venus de la côte a exercé une influence regrettable.

4. Elevage des bestiaux. Coutumes réglant la garde des troupeaux.

1180. Les Banyamwezi ont toujours été riches en bestiaux. Ce ne serait pas téméraire de dire que bien avant les Batûssi, les Bataturu et d'autres peuplades exclusivement pasteurs, ils ont envahi leur pays actuel en poussant leurs bêtes devant eux. Durant le dernier siècle, la peste bovine a fait périodiquement des ravages effroyables dans les troupeaux, et à ce fleau est venu s'ajouter récemment celui de la *tsé-tsé*. La garde des troupeaux, était réglée par des coutumes précises. Celui qui logeait et gardait les bêtes d'un autre, avait droit à tout le lait et au beurre *mabele na maguta ga mdimi*, mais il devait répondre du dépôt à lui confié. D'une bête crevée, le gardien recevait une épaule et la tête. Si la bête était morte de la peste bovine *sodoka*, il devait en faire la preuve en apportant la peau. Si un troupeau était enlevé de force par des bandes de voleurs, il devait fournir des témoins et suivre les traces des bêtes aussi loin qu'il pouvait. Il n'était pas responsable pour des bêtes égorgées par les fauves. S'il maltraitait une bête de façon à en occasionner la mort, il devait la remplacer par une des siennes: la bête morte était pour lui.

Un propriétaire généreux donnait de temps en temps une bête femelle à son gardien; celui-ci cependant n'y semblait pas avoir un droit strict.

Un gardien de chèvres recevait le quatrième petit qui venait à naître: le Munyamwezi, en effet, ne fait pas usage du lait de chèvres, il fallait le payer d'une autre manière.

Parfois plusieurs propriétaires s'entendaient pour mettre leurs troupeaux dans un *lugutu* (enclos) commun; tous étaient tenus à construire et à entretenir cet enclos. Pour conduire les bêtes au pâturages, chacun avait son tour; on se remplaçait tous les quatre jours. Les grandes bêtes seules étaient logées la nuit dans l'enclos commun; chacun hébergeait ses veaux.

5. Droit d'héritage.

1181. Ici nous rencontrons exactement la coutume que nous avons déjà signalée en parlant du droit de succession au trône. L'héritier est un descendant de la lignée maternelle; jamais un fils n'est héritier de son père, à moins que tout autre parent ne fasse défaut. L'ordre de préférence en droit d'héritage est le suivant: 1. *mkuruye w'igongo*, frère aîné du côté maternel; 2. *mzunaye w'igongo*, frère cadet du côté maternel; 3. *mwipwaye w'igongo*, neveu, fils de sœur, du côté maternel; 4. *mzuna wa kabili; ho mwana wa mwipwa w'igongo*, fils de neveu; 5. *mwizukulu w'igongo*, petit-fils du côté maternel; 6. *mwana wa mwizukulu w'igongo*, fils de petit-fils. 7. *mwana*, fils; 8. *bakima ba chana cha nina*, les femmes de le parenté maternelle.

En général, les femmes n'obtiennent rien de l'héritage laissé par un parent défunt, même quand elles y auraient quelque droit; elles laissent tout à des héritiers mâles plus jeunes qu'elles; en retour, ces derniers doivent prendre soin des femmes.

En fait, le plus âgé parmi les ayants droit à l'héritage prend tout pour lui: la part que reçoivent les autres dépend de sa générosité; c'est lui aussi qui a le droit de prendre pour ses femmes toutes les veuves laissées par son frère défunt.

Le gouvernement ne perçoit aucun droit de succession. Cependant, à la mort d'un *mwisalibe* (noble de la famille régnante), l'héritier vient en porter la nouvelle à la cour et y déposer le *kibula lufu* (annonce mortuaire) d'une valeur de dix à quinze pièces. Quoique le *mtemi* n'ait aucun droit direct à percevoir de tels impôts de la part de ses autres sujets, il trouve des voies indirectes et injustes pour alimenter son trésor à l'occasion de certains décès. A la mort de quelque citoyen fortuné, on fait courir le bruit qu'il a succombé à quelque poison magique, qu'on l'a tué parce qu'il était *mlogi* (sorcier): les preuves ne tardent pas à affluer, et ainsi toute la fortune du défunt, y compris ses enfants et ses femmes, passent entre les mains du roi. Sont confisqués de même tous les biens ayant appartenu à des condamnés à mort, à des traîtres, à des *balogi* (sorciers), à des *basambo* (voleurs de profession).

6. Droit de guerre. *Bulugu, ichimu, kichimire.*

1182. Le principe qui a toujours prévalu est celui qui dit que „le droit du plus fort est le meilleur.“ Tout prétexte était bon pour tomber sur son voisin, pourvu naturellement qu'on se sentit assez fort pour le vaincre. Cependant, on ne se précipitait pas aveuglément dans les aventures de la guerre. Le roi prenait l'avis de ses conseillers, il faisait consulter l'oracle des devins, offrait des sacrifices sanglants et des libations copieuses aux *mizimu*; finalement il envoyait ses parlementaires à la cour ennemie, à moins qu'il ne voulût attaquer qu'un village isolé pour le punir d'une insulte. En effet, une déclaration de guerre était requise et elle devait être faite dans les formes voulues.

Le côté offensé envoyait des ambassadeurs — toujours inviolables — à la cour ennemie, pour lui donner à choisir entre la guerre et la paix. Ceux-ci emportaient une pioche neuve comme emblème de la paix et une charge de poudre avec une capsule comme emblème de la guerre; quand les armes à feu n'étaient pas encore, c'étaient l'arc et la flèche qui formaient ce dernier emblème. De ces deux emblèmes, la cour ennemie choisissait celui qu'elle préférait; si elle se décidait en faveur de la guerre, les hostilités ne pouvaient commencer que le lendemain ou le surlendemain. Retenir l'arc et la flèche, c'était se prononcer pour la guerre. Retenir la pioche et renvoyer l'arc et la flèche, c'était vouloir garder la paix. Dans ce dernier cas, on faisait parvenir au roi provocateur une dent d'éléphant et deux esclaves, un garçon et une fille, en signe de soumission.

1183. Mais si l'adversaire décidait d'accepter la guerre; l'augure du *mchemba ngoko* étant favorable; le roi rassemblait ses troupes. Le voilà qu'il envoie ses *nhombe*, hérauts, qui, se plaçant à l'entrée du village crient de toute la force de leurs poumons *bakali gobe!* (guerriers, aux armes!) *ba mlomo, igolo mukwiza na mipako* (hommes de l'avant-garde, demain amenez-vous avec vos provisions). Personne n'est obligé de prendre les armes et de participer à la guerre: le service militaire n'est pas obligatoire. Mais quiconque s'en dispense par lâcheté, devient l'objet du mépris universel et de la risée de tout le monde, même des femmes; il devra ensuite exécuter des travaux, tels que moudre, aller puiser de l'eau, etc., qui sont réservés exclusivement aux femmes; il ne pourra plus se présenter dans la société des hommes. Généralement,

personne ne se lai-se prier deux fois, car on se voit dans la perspective de prendre part à des pillages et de revenir avec un riche butin; à l'appel des hérauts, tous répondent en choeur: *buhondo bwabukire* (la fortune nous sourit).

1184. L'armée étant prête à se mettre en mouvement, le roi envoie un dernier ultimatum. Des parlementaires choisis parmi les vieux, les plus intelligents et les plus diplomates, se mettent en route, munis d'une flèche et d'une pioche; en guise de drapeau blanc, ils agitent en l'air des branches d'arbustes. Ces parlementaires, appelés *nhombe* ou *babulizi*, s'arrêtent devant la cour du roi ennemi et attendent qu'un fonctionnaire ait fait parvenir leurs paroles au souverain. Celui-ci tient conseil à son tour. S'il se sent trop faible pour résister à son adversaire, il retient la pioche comme signe de paix et les envoyés s'en retournent avec la flèche. La guerre n'a pas lieu, on arrange les choses à l'amiable. Le plus faible satisfait aux exigences de l'autre.

Mais la plupart du temps l'adversaire est instruit des projets du roi son voisin; il n'a pas négligé de se préparer; l'espionnage est de tous les temps et de tous les pays. On va se battre.

1185. Aussi bien que les potentats d'Europe, nos roitelets concluent entre eux des traités d'alliance offensive ou défensive; parfois, ils se jurent mutuellement une amitié perpétuelle *kulahira kukana bulugu*.

L'armée, en partant en campagne, ne laissait pas le pays sans défense: il restait sous la garde des vieux.

Le général en chef portait le titre de *mtwale*; son lieutenant portait celui de *mteka*; une autre charge honorable était celle du *msomb'itanga* ou *mbucha luhunga* (porte-drapeau).

Chaque guerrier emportait ses propres armes et devait se pourvoir de vivres. Depuis l'invasion des Arabes, bon nombre de rois possédaient des arsenaux bien garnis d'armes européennes, mais ils ne les confiaient qu'aux guerriers les plus éprouvés. En général, l'approvisionnement en vivres n'était guère organisé; on comptait sur les pillages en pays ennemis.

1186. Avant de donner le signal du départ, le roi faisait tuer la vache du courage *ngombe ya lusomo*. Avec la viande, il faisait cuire des remèdes magiques pour donner du courage aux guerriers *kusongoja bakali*; il la faisait servir enfilée sur des flèches à deux

pointes; les guerriers devaient se coucher sur le ventre et avec les dents en arracher des bouchées; dans la même position, ils buvaient le bouillon. On trouve un fait un peu semblable chez les Juifs, au Livre des Juges (VII, 7.). Le remède était particulièrement efficace quand la viande de vache était remplacée par le cœur ou par les parties sexuelles d'un ennemi tué. Nous avons déjà parlé des sacrifices humains qui se faisaient en pareille occasion pour assurer le succès des armes.

1187. Comme préservatif, le général en chef porte un petit arc en bois de *mkoma*. Tous les guerriers se sont enduit le corps de *ngula* (terre rouge) et de *mila*.

Finalement, la *mgoli w'ihanga* (première reine) vient bénir l'armée en l'aspergeant de *lwanga* et disant: „*Kabamalagi, bana bane, bakashire kisheki*. Anéantissez-les, mes enfants, qu'ils tombent devant vous comme des femmes.“ Le roi est debout à côté de sa reine, tenant en main les armes de ses ancêtres; celles-ci reçoivent la même bénédiction.

Durant toute l'expédition, la reine ne doit pas quitter la cour; elle doit s'occuper à implorer le secours des ancêtres en leur offrant des libations. Le roi n'est pas tenu à la même réclusion, mais généralement, il évite d'exposer sa peau en se mettant à la tête de son armée. Les rois comme *Mirambo* sont rares.

1188. Maintenant, la troupe s'éloigne en dansant. De nuit et en silence, elle s'approche du village qu'on veut surprendre. La plupart des guerres ne sont autre chose que de belles surprises nocturnes. Mais toutes ne réussissent pas ou n'ont pas le même succès, parfois le siège se prolonge et finalement, les assiégés sont forcés par la faim ou la soif de se rendre.

1189. Dans des cas de nécessité extrême, on décidait de sacrifier un prince de la famille royale. Sous prétexte d'une sortie offensive, le roi assiégé faisait sortir un détachement de ses guerriers en mettant un de ses fils à leur tête, de façon à ce qu'il tombât le premier sous les coups des assiégeants: la mort du prince était un gage certain de victoire. L'histoire relate des sièges qui ont duré plusieurs mois; on cite des faits d'armes qui dénotent non seulement un grand courage, mais encore un vrai talent stratégique; attaques habilement dirigées et exécutées, combats sur les remparts et dans les trachées. Les capitales des rois étaient

en effet entourées de vraies fortifications artificielles. On cite aussi des faits nombreux d'une cruauté inouïe, mais ceux-ci se rapportent surtout à une époque encore récente, qui a commencée vers 1830, à l'arrivée des Arabes esclavagistes. Durant cette époque, les guerres eurent pour but surtout de piller et de faire des esclaves.

1190. Mais le droit de guerre permettait la conduite peu humaine du vainqueur à l'égard du vaincu; on aurait pu se réconcilier, on ne l'a pas voulu, on a préféré la guerre et d'avance, on en a accepté les conséquences. Les guerriers prisonniers, vieux comme jeunes, étaient massacrés sans pitié: souvent ils étaient empalés, ou bien suspendus par les pieds à un arbre pour périr d'une façon atroce. Femmes et enfants étaient emmenés en esclavage. Les villages étaient brûlés, les champs dévastés, toutes les richesses emportées. Toutes ces abominations étaient légitimées par le droit de guerre. Dans les temps plus anciens, disent les indigènes, les guerres étaient moins cruelles et moins fréquentes.

1191. Au retour de l'armée, après une expédition heureuse, le roi faisait le partage du butin; la part du lion était toujours pour lui, mais aussi les guerriers, chacun suivant son mérite, recevaient une part convenable, consistant généralement en esclaves ou en bétail.

VIII.

La Morale.

A. La réalité de la morale chez les Banyamwezi.

1192. Dans mon premier plan j'avais placé la Morale à la suite des croyances; cela me semblait logique, car, me disais-je, la morale d'un peuple est intimement liée avec sa religion. Mais en avançant dans mon travail, je dus m'avouer à moi même qu'il y a peu de rapports entre la morale du Banyamwezi et son culte.

Le culte des ancêtres ne peut pas être considéré comme le côté rituel de la religion de notre indigène, d'une religion lui imposant des obligations morales. Ce culte est lui-même une religion dépravée, c'est une dépravation de la religion primitive qui tient l'indigène captif dans les liens de la superstition: c'est une digue qui l'empêche de bien reconnaître la vraie règle de la morale et qui avilit sa vie morale, de sorte que pratiquement, il se laisse guider presque exclusivement par l'instinct et par l'intérêt matériel.

C'est pourquoi, après réflexion, il m'a semblé plus logique de placer la morale tout à la fin de mon travail. Ce chapitre devient comme une synthèse, comme un résumé de tout ce qui précède.

1193. Faut-il dire avec les matérialistes et les évolutionnistes modernes que la morale et la moralité sont des choses introuvables et non existantes chez les peuples primitifs? Je m'en garde, car ce serait donner dans une aberration manifeste: c'est la thèse opposée qui est prouvée par ce que je vois sous mes yeux.

Parmi tout ce que j'ai lu de plus erroné sur cette question je veux me contenter de citer quelques lignes de l'explorateur Burton, dans un passage où il parle des peuples africains, et nos Banyamwezi sont de leur nombre.

D'après cet explorateur, qu'on donne comme un fin observateur, le nègre de l'Est africain ne possède, pour ainsi dire, rien de ce qui constitue un homme raisonnable. Il nous semble bon de citer ses propres paroles, d'après Büchner (*Kraft und Stoff*, page 361).

Büchner écrit:

Plus lamentable encore est ce que rapporte Burton, l'explorateur africain si expérimenté, sur les nègres de l'Afrique orientale. Leur raison n'est pas comme la nôtre et se perd, sans logique aucune, dans des contradictions sans fin. Compassion, droiture, reconnaissance, prévoyance, vie familiale, pudeur, bienveillance, conscience, remord, etc., sont des choses, qu'il ne faut pas chercher chez le

nègre de l'Afrique orientale. Il n'a pas d'histoire, pas de récits, pas de poésie, pas de morale, pas d'imagination, pas de mémoire, pas d'idées allant au delà de ce qui peut être perçu par les sens, pas le moindre soupçon des grands mystères de la vie et de la mort, pas de religion, pas de foi en dehors du fétichisme le plus grossier. Il ne connaît aucun deuil ni aucune tristesse à cause de la mort de ses parents, pas d'attachement entre parents et enfants; au contraire, chez lui règne, comme chez les animaux sauvages, une inimitié naturelle entre père et fils, etc." Vraiment ce brave explorateur a bien fouillé et scruté...!?

1194. Déjà par ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, le lecteur peut juger ce que valent ces affirmations de Burton, citées par Büchner; il en jugera mieux encore par ce qui nous reste à dire, et particulièrement par ce que nous allons dire dans ce présent chapitre qui a pour objet la morale des Banyamwezi.

Les paroles de Burton ne sont pas le fruit d'observations sérieuses; il donne manifestement dans l'exagération et il induit ses lecteurs dans l'erreur.

1195. Quelle morale rencontrons-nous chez le Munyamwezi? — Personne ne s'attend à trouver chez ce peuple primitif une perfection comme celle que le christianisme seul peut produire; mais nous trouvons chez lui l'idée et même la pratique, quoiqu'à un degré moindre, d'une morale naturelle très bien comprise.

Tout aussi bien que le civilisé, l'indigène fait la distinction qui existe entre le bien *kusoga* et le mal *kubi*.

Il a reçu, comme tout autre homme, la loi naturelle écrite dans son cœur par le Créateur: et ce don de Dieu, il l'a conservé à un haut degré de pureté.

Il connaît très bien la loi morale naturelle et partout, il la proclame dans ses lois et ses mœurs.

Nous pouvons même affirmer que le Munyamwezi a une connaissance complète du Décalogue.

Chez lui, comme chez les peuples civilisés, nous devons naturellement distinguer entre la connaissance des obligations morales d'une part, et l'observation de ces préceptes d'autre part. Cette connaissance nous l'appellerons la morale; la pratique nous l'appellerons moralité. C'est-à-dire, nous distinguerons entre la doctrine

que professe le Munyamwezi sur le bien et le mal, et sa conduite pratique en conformité ou en contradiction avec cette doctrine.

1196. Avant d'entrer dans le détail des différents actes moraux, nous voulons brièvement exposer la norme ou règle d'après laquelle le Munyamwezi apprécie ses actes moraux, c.-à-d., nous chercherons à connaître la base sur laquelle sa vie morale repose. Naturellement nous faisons abstraction de morale et de moralité surnaturelles.

Ici, comme chez tous les autres peuples de la terre, nous arrivons à la conclusion que voici: La norme de la moralité d'un acte, c'est la nature humaine telle qu'elle est sortie des mains de son Créateur, douée par lui de la loi morale naturelle, et telle que l'individu la connaît.

Un acte est moralement bon ou mauvais selon qu'il est en harmonie ou en désaccord avec cette nature, soit qu'on prenne chaque homme en particulier, comme individu, soit qu'on le prenne comme membre d'une société, car l'homme, même le Munyamwezi, est un être vivant en société.

Non seulement les actes extérieurs et les paroles sont bons ou mauvais aux yeux de l'indigène, mais encore les pensées intimes et les désirs, suivant qu'ils sont conformes ou non avec la norme des mœurs.

B. Les Doctrines morales.

Nous allons maintenant considérer la doctrine morale, telle qu'elle est connue de l'indigène et proclamée par lui: 1^o par rapport à Dieu, l'Être suprême, l'auteur de la nature; 2^o par rapport au prochain dans l'Etat et dans la famille; 3^o dans les obligations qu'elle impose à l'individu par rapport à lui-même.

1. Obligations envers Dieu.

1197. Ce qu'il y a de plus obscur dans toute cette doctrine morale, ce sont manifestement les obligations que l'homme reconnaît comme lui étant imposées envers son Créateur. L'indigène reconnaît en théorie la souveraineté de Dieu: il avoue aussi qu'il lui doit l'amour à cause de tous les bienfaits que nous avons reçus de lui dans la création et que nous continuons tous les jours à recevoir de sa Providence qui nous conserve; il avoue qu'il n'est pas bien de notre part de l'insulter; par ci par là il songe à lui adresser quelques demandes ou quelques hommages du cœur.

Et c'est là à peu près tout l'ensemble des relations morales du Munyamwezi avec Dieu. Quand on lui demande s'il aime *Likube*, il répond toujours ceci: Certainement je l'aime! pourquoi ne aimerais-je pas? n'est-il pas bon?

Se tuer ou tuer un autre homme c'est commettre une faute envers Dieu, car lui seul est le maître de la vie et de la mort.

1198. Tous les autres manquements ne semblent nullement causer du déplaisir à Dieu ni lui nuire en quoi que ce soit.

On ne trouve nulle réminiscence d'une croyance qui imposerait à l'homme le devoir de rendre quelque culte positif à la Divinité: dès lors qu'on se comporte convenablement à son égard d'une façon négative, c.-à-d., dès lors qu'on ne nie pas directement la souveraineté de Dieu, qu'on ne l'insulte pas, on a rempli tous ses devoirs à son égard. Cette conduite du Munyamwezi à l'égard de son Créateur n'est pas compréhensible, surtout quand on songe quelle haute idée il se fait de lui; cela s'explique encore moins si l'on songe qu'il comprend si bien les devoirs que la loi naturelle lui impose vis-à-vis de la société.

Il ne pense nullement que par le culte des ancêtres et par ses pratiques superstitieuses si nombreuses, il enlève à la Divinité une si grande partie des hommages qui ne sont dûs qu'à Elle seule.

Et malgré cela, le Munyamwezi ne peut pas comprendre qu'il puisse y avoir des civilisés *Bazungu*, qui doutent de l'existence de Dieu. „Vous êtes si sages et si inventifs en toutes sortes de choses,“ dit-il; „D'où vient-il donc que vous n'ayez pas compris bien plus tôt que nous et mieux que nous ce fait si évident de l'existence de Dieu?“

Naturellement, nos athées ne verraient pas tant de difficultés, eux non plus, à croire en Dieu, si cette croyance ne leur imposait pas de devoirs, surtout si à côté de la foi en Dieu il n'y avait pas nécessairement celle en sa justice qui punit le mal.

Nous avons déjà vu jusqu'à quel point un vœu ou un serment lie la conscience de l'indigène et ce qu'il fait pour se débarrasser des obligations qui en résultent.

2. Obligations envers l'Etat.

1199. Il connaît et comprend mieux les obligations que la loi morale naturelle lui impose vis-à-vis de la société.

Chez le Munyamwezi, l'Etat est parfaitement organisé, comme nous verrons plus tard. A l'égard de la hiérarchie telle qu'elle est établie dans l'Etat, il reconnaît les mêmes obligations, il professe la même soumission, le même respect que le sujet de n'importe quel état bien organisé et bien administré.

Les personnes elles-mêmes qui sont à la tête de l'Etat, ne sont pas, du moins en théorie, des surhommes: elles sont liées par la loi naturelle tout comme les simples citoyens.

Le *mtemi* ou roi a le devoir de gouverner avec justice, de se montrer à l'égard de ses sujets doux et bienveillant, de les protéger, même de les soutenir dans le besoin et la misère.

L'injustice et la cruauté du roi sont contraires à la loi morale autant que la révolte et l'insoumission de la part des sujets à l'égard de l'autorité.

1200. Parmi toutes les coutumes faisant partie de l'organisation sociale, nous n'en avons trouvé aucune, en dehors du culte des ancêtres, qui fût contraire à la loi naturelle. Il y a cependant trois autres exceptions, mais il semble, qu'il faut les attribuer à la magie qui les a imposées: la première est la coutume d'immoler des victimes humaines à l'occasion des expéditions guerrières; la

deuxième consistait à exécuter une ou plusieurs personnes à la mort d'un roi; la troisième à étrangler les rois eux-mêmes quand ils étaient sur le point de mourir. Dans quelques corporations ou sociétés secrètes, comme celle des Baswezi et peut-être également dans celle des Bayeye, les plus grosses monstruosité, contraires à la loi naturelle, deviennent obligatoires, mais elles sont réprouvées par l'opinion publique, considérées par tout le monde comme mauvaises et condamnables.

3. Obligations envers la Famille.

1201. Dans la société plus restreinte de la famille, nous trouvons encore des obligations morales. Le chef de famille doit nourrir les siens, les habiller, les protéger; il doit la fidélité à son épouse, ou à ses épouses s'il est polygame; s'il s'oublie trop souvent, en manquant en ce dernier point, cela peut devenir un motif suffisant de divorce. La femme a la même obligation quant à la fidélité conjugale; elle doit s'occuper des enfants et elle doit prendre soin du ménage. Une tentative d'avortement et l'emploi des remèdes pour procurer la stérilité sont considérés comme des crimes énormes et ordinairement ils ont le divorce pour conséquence.

Les parents doivent élever convenablement leurs enfants, leur apprendre la politesse et les bonnes mœurs. Faute de le faire, on dira d'eux: Un tel ne sait pas éduquer ses enfants. Ou bien on leur appliquera ce proverbe indigène: „*Lifi lilonda munyi walyo*, que l'on pourrait traduire: „Le fruit ne tombe pas loin de l'arbre.“ Si les enfants commettent une faute, il est du devoir des parents de les corriger, de les punir même... surtout s'ils ont été inconvenants envers des personnes âgées ou des étrangers.

1202. L'indigène a ses convenances, ses règles de politesse; elles diffèrent souvent des nôtres, mais elles n'ont pas une moindre valeur morale. Aussi les enfants impolis sont-ils la honte de leurs parents. L'enfant doit obéissance et déférence, non seulement à ses parents, mais encore à ses aînés; il doit les aider dans leurs travaux. Burton, l'explorateur „expérimenté“, affirme que le nègre de l'Afrique orientale n'a aucune affection: les parents n'aiment pas leurs enfants et réciproquement. Or l'observateur sérieux constate le contraire: non seulement l'affection existe chez le Munyamwezi, mais souvent elle est même poussée au delà des limites

raisonnables. Le premier cri de l'enfant ou de l'adolescent en détresse est toujours: „*Mayo! Maman!*“ Et malheur à qui molesterait l'enfant quand la mère a entendu son appel! Alors elle ne craint plus rien; elle ne recule pas même devant la mort, quand la vie l'enfant est en péril. Je connais une mère qui s'est jetée au devant d'un lion qui venait de saisir son enfant en bas âge; armée d'une simple pioche, elle en fendit d'un coup la tête du fauve. Une autre mère éplorée à la nouvelle de la mort de son fils dévoré par le lion, dit en ma présence: „Les hommes sont des poltrons. Patience! je vais guetter la bête, sans peur je la tuerai ou bien elle me mangera comme elle a dévoré mon enfant!“

Durant des années, la mère porte sur le dos son enfant, sans le quitter jamais. Le père de son côté est très fier de porter sur le bras son rejeton, et de le présenter à ses amis. Quand un enfant est malade, les parents n'ont plus de repos: ils en sont inconsolables. J'ai vu un vieillard, en un tel cas, verser des larmes; et cependant, un homme ne doit jamais pleurer! Dès qu'on apprend la maladie d'un parent ou d'un ami, on s'empresse de le visiter.

4. Obligations envers les autres individus.

1203. Un incendie a-t-il réduit en cendres la hutte d'un individu, un malheur l'a-t-il ruiné, aussitôt les habitants du village ou du canton s'entendent, se côtoient pour venir à son secours. Souvent, le roi ou le chef en donne le conseil et l'exemple. Dans nos contrées, l'indigène — moins que beaucoup de pauvres de nos grandes villes — est exposé à souffrir de la faim; aussi longtemps qu'il existe de la nourriture dans les greniers de ses parents, le misérable en reçoit sa part. La mendicité était inconnue avant l'arrivée des Européens!

L'hospitalité est très en honneur: non seulement on la pratique à l'égard des parents, mais encore envers tout étranger. Un voyageur n'est jamais en peine d'un logis pour la nuit. Il reçoit gratuitement gîte et nourriture quand il en manque. Sur ce point encore, la civilisation a réalisé un recul au lieu d'un progrès. Un jour j'entendis d'un brave nègre ce propos: „Vous autres Européens, vous avez une bien mauvaise habitude: quand un voyageur va loger et manger chez un autre, il doit payer! Cela n'est pas beau!“ Le bonhomme faisait allusion à nos hôtels! il ne pouvait comprendre une telle coutume!

1204. La chasteté inspire l'estime et le respect. Une jeune fille modeste et chaste est universellement honorée; dans les conversations du soir, autour du foyer, on la cite comme modèle, et l'on vante sa mère si bonne éducatrice. Quand un jeune homme cherche une compagne pour la vie, il donne ses préférences à une jeune fille modeste; tandis que la fille aux mœurs légères trouve difficilement un époux: elle n'inspire aucune confiance. Quand, au moment des noces, on peut constater la virginité de la fiancée, sa mère ou tante reçoit un cadeau d'honneur pour avoir si bien éduqué et surveillé la jeune fille. Le fait est rendu public, et la famille de la fille en reçoit d'universelles félicitations.

La jeunesse n'oserait se permettre des paroles indécentes, devant ses parents, ou des étrangers ou des personnes âgées. Qui s'oublierait à le faire, en serait repris et méprisé: „*Aki nasoni*. C'est un sans vergogne!“ Quelqu'un a-t-il de la malchance en ses affaires, on dit de lui: „*Wafulamirwa*: il a jeté des regards malhonnêtes sur une personne!“ On est convaincu que les regards impudiques sur une personne âgée portent malheur, attirent un mauvais sort: „*Olo wafulamirwa, ulasalale magazi*: si tu jettes un mauvais regard sur quelqu'un tu seras maudit!“

Tous les actes qui blessent la pudeur sont considérés comme inconvenants et mauvais. Une personne qui s'habille de façon trop négligée, en est méprisée.

1205. Les péchés contre nature ne sont guère connus; en tout cas ils le sont moins que dans le monde „civilisé“. L'inceste est inoui. Quand un tel crime se produit, il est considéré comme une calamité publique; les coupables sont chassés du pays, ou bien exécutés comme les sorciers. C'est précisément à cause de leurs mœurs corrompues que les Baswezi sont considérés comme de mauvaises gens.

Les meurtres, rixes et bagarres sont jugés comme mauvais, punis par la justice. Un homme de mauvaise langue est méprisé: on évite sa société: Personne ne se fie à un menteur: on le fuit et on le méprise.

L'immodération dans le manger *kubimberwa* et dans le boire *kukolwa*, sont mauvais et ne conviennent pas à un homme qui se respecte: „Un homme ivre n'est plus un homme!“ Il faudrait s'entendre ici sur ce que le Munyamwezi entend par l'immodération: il possède d'étonnantes capacités gastriques!

L'avare et l'envieux sont méprisés. Le paresseux est un voleur; il ne se donne pas la peine de se procurer de quoi vivre honnêtement et se met dans la nécessité de voler.

L'orgueilleux est honni de tous, parce qu'il veut s'élever au dessus des autres.

Le sentiment de la justice est particulièrement développé chez notre indigène: vol, rapine, abus de confiance, dommage causé à autrui, adultère, prostitution, meurtre, etc. sont autant de fautes contre la justice.

Bref, si l'on excepte les deux premiers commandements, qui déterminent les relations de la créature avec son Créateur, ainsi que le troisième qui contient un précepte positif basé sur la loi naturelle, nous pouvons dire en toute vérité que l'indigène a, pour tout le reste, une connaissance adéquate du Décalogue.

C. La Pratiques morale.

1206. En voilà assez pour ce qui est de la Morale, c.-à-d. de la connaissance théorique de la loi morale naturelle. Venons-en à la moralité, à la pratique de préceptes si bien connus.

Au premier coup d'œil, nous constaterons un contraste étrange et combien triste: d'un côté une morale fort belle, de l'autre une moralité déplorable. Mais devons-nous en être fort étonnés? Dans nos vieux pays civilisés jouissant de l'avantage inestimable de la religion chrétienne, ce même contraste n'existe-t-il pas? . . . grâces à Dieu, à un degré moindre, sans doute. Certes nous n'excusons pas le Munyamwezi! Nous sommes loin d'approuver le principe, qu'ici même, nous avons entendu de la bouche d'un moderne athée: il faut laisser à l'indigène ses mœurs; votre école doit reposer sur une base athée; vous ne devez faire aucune violence à la conscience nègre!

1. Autorité et Justice.

1207. Pour commencer notre examen de la moralité des Banyamwezi, nous parlerons d'abord de l'autorité.

En général, le noir respecte l'autorité, soit dans la société, soit dans la famille.

Pratiquement, tout dépositaire de l'autorité semble être porté — comme par nature — à en abuser; dès qu'il peut le faire impunément, il se laisse aller aux plus criants excès. Cela est vrai à tous les degrés de la hiérarchie, depuis le chef suprême *mtemi* (roi) jusqu'au dernier des esclaves investi d'une parcelle de pouvoir. Cet abus de l'autorité se manifestait jadis dans les guerres continuelles entre tribus, et dans la coutume d'exiger des voyageurs traversant le pays, les droits de passage *hongo*.

Quoique la vénalité *kuhongwa*, soit considérée comme une pratique honteuse, elle est journellement utilisée dans les procès. La nécessité d'employer des interprètes quand on ne connaît pas la langue, ne contribue pas à l'abolition de cette coutume. A ce point de vue, les procès soumis au jugement des anciens échappent plus facilement à cet abus: ces jugements sont toujours rendus gratuitement, et toujours demeure la ressource d'en appeler à une instance supérieure, où l'accusé est plus libre pour se défendre.

Il faut avouer que dans beaucoup de procès, le noir seul est capable de voir clair; l'indigène est orateur, avocat de naissance:

il s'entend à merveille à défendre sa cause, et au besoin à l'embrouiller. L'accusé expose son cas, après que l'accusateur l'a déjà proposé à sa manière; il sait lui donner une toute autre physionomie; il produit ses témoins: *basangirwaho*, pour appuyer des affirmations qui sont tout autre chose que la vérité.

Quiconque n'a pas le temps ou la patience pour écouter durant de longues heures, ces interminables plaidoyers, n'y pourra rien comprendre. D'ailleurs, ni le temps ni la patience ne peuvent suffire; il faut encore une connaissance approfondie du droit indigène. Or, ce n'est pas là un vain mot! Ce droit indigène existe, compliqué, confus, embrouillé pour l'étranger; mais il existe, il est bien établi; il doit donc être connu!

Pour le connaître, il faut avoir vécu de longues années dans l'intimité de l'indigène, avoir, pour ainsi dire, vécu sa vie. L'ignorance de ce droit valut à maint Européen la réputation de juge injuste, et maintes fois, elle fut exploitée par des chicaneurs sans conscience.

Les docteurs indigènes, les *banamhala*, m'ont souvent étonné par leur prudence et leur habileté à démêler les affaires les plus embrouillées.

2. Vérité et Probité.

1208. Souvent, on entend dire que le nègre est un menteur éhonté! Oui et non! Quand il n'a pas de raisons personnelles de dire la „non vérité“, il parle avec sincérité et droiture. Un fait est bien constaté: il est fin diplomate, il l'est de naissance et d'éducation aussi. Rien n'instruit l'homme comme l'expérience; on devient prudent à ses propres dépens! Questionnez un indigène sur n'importe quoi! Avant de répondre, il réfléchit, se demande ce que vous pouvez bien vouloir de lui, quel piège se pourrait cacher sous votre question. S'il peut se rendre compte qu'il n'existe aucun danger pour lui à vous dire la vérité, il vous la servira sans détour. Mais s'il soupçonne quelque chose en sa défaveur, il ne se fait pas scrupule de vous dire le contraire de la vérité. Son premier principe est celui-ci: ne pas se laisser prendre au piège! Et il appelle cela: se tirer d'affaire. Il est utilitaire avant tout. A son interlocuteur, d'ouvrir l'œil! Un nègre poussant l'amour de la vérité jusqu'à l'aveu de sa culpabilité avant d'en avoir été convaincu par un jugement en règle, quand bien même il aurait été pris sur le fait, ce nègre serait un miracle vivant, un vrai phénomène. Souvent même après sa condamnation, après avoir

purgé sa peine de bon cœur, il se proclame encore innocent. Quand il a épuisé tous ses moyens de défense, tout au plus garde-t-il le silence.

1209. Le Munyamwezi ne s'abstient pas toujours du vol. Du moins tel n'est pas son plus grand défaut. On entend parler de rapines, de vols considérables; il existe même des voleurs organisés en bandes, les *Basambo*, et faisant du vol leur profession. Mais ces professions sont l'exception. D'après les indigènes ces voleurs de métier possèdent des remèdes magiques pour se rendre invisibles, et ils réussissent à ravir à leur victime ses propres habits, sans qu'elle s'en aperçoive.

L'ivrognerie, surtout chez les Birwana, est plus répandue que le vol. La quantité de bière de sorgho qu'ils peuvent absorber, dépasse toute imagination. Quand le *Mwirwana* a mis à ses lèvres la coupe de pombe *isonzo*, il semble qu'il soit libéré du besoin de respirer. Ce penchant entraîne souvent des bagarres et d'autres désordres qui le rendent plus dangereux. Il a moins de gravité quand la beuverie se passe tranquillement, dans le seul but de se rassasier *kwiguta tuhu*. Néanmoins l'ivrognerie est mal vue.

L'intempérance dans le manger est considérée comme un défaut plus grave. Celui qui en a contracté l'habitude, est assimilé à l'avare: *ni mtubu*.

1210. Bien que le Munyamwezi soit généralement fort débonnaire, calme, presque flegmatique, les rixes et les disputes sont continuellement à l'ordre du jour. Ces batailles sont ordinairement une suite des beuveries, fréquentes surtout dans la saison sèche *kipwa* et quand la récolte fut abondante. Alors la bière coule à flots, et les disputes de même.

Les cas de meurtres prémédités sont rares; mais les rixes finissent souvent par la mort de l'un des adversaires: l'indigène est prompt à saisir son arc et ses flèches.

Les cas d'empoisonnements ne sont pas inouïs. On a recours à ce moyen pour se débarrasser d'un ennemi. Cependant, il nous semble que l'on croit trop facilement aux empoisonnements. On est porté à attribuer au poison une mort causée par la simple maladie.

Rarement, on entend parler de suicides; mais les cas s'en présentent. Souvent pour des riens, une femme menace son mari, une fille ses parents, d'aller se pendre. Naturellement, la plupart du temps la menace n'est pas suivie d'effet!

En parlant de la vendetta, nous verrons que le Munyamwezi garde facilement rancune, que la vengeance seule lui donne satisfaction.

3. Position de la femme et de l'enfant.

1211. Il est difficile d'exprimer en peu de mots un jugement équitable sur la vie familiale de notre indigène. A propos de la moralité en général, nous en dessinons quelques traits rapides.

L'homme est le chef de la famille. Il est reconnu et respecté comme tel. La position de la femme est plutôt celle d'une servante que d'une compagne. Néanmoins, elle est incontestablement plus relevée que celle des misérables créatures qui peuplent les harems de l'Islam. La femme remplit le rôle de ménagère, de cuisinière, selon l'expression employée par le Munyamwezi quand il cherche à se marier: *wa kunidekera*. Cette situation est tellement entrée dans les mœurs, dans la vie de l'indigène que la femme elle-même la trouve toute naturelle et nullement humiliante. Elle n'est pas esclave; elle est maîtresse de la maison: *msale*; mais elle seule doit porter presque toutes les charges du ménage.

Bien que le père soit maître dans la maison et chef de la famille, les enfants s'attachent plus fortement à la mère; l'enfant aime sa mère plus que son père, il parle d'elle plus souvent que de lui. Et cela est très compréhensible, étant données les mœurs si légères des indigènes. L'enfant sait certainement que sa mère lui a donné le jour; tandis qu'un certain doute plane toujours sur l'authenticité de la paternité.

1212. L'homme doit se garder d'indisposer sa femme mal à propos et trop souvent; autrement il s'expose à trouver un soir le logis désert quand il y rentre; la dame a disparu sans dire: au revoir; elle est retournée dans sa famille, et d'ordinaire, elle y trouve protection contre son mari. En un tel cas, ce dernier doit s'ingénier à faire oublier l'offense, et à décider sa chère moitié à réintégrer le domicile conjugal: ce n'est pas toujours opération facile!

Les divorces sont fréquents: nombreux les Banyamwezi incapables de compter sur leurs dix doigts les femmes qui les ont quittés pour aller chercher fortune en un autre logis. Dans beaucoup de cas, le tort n'est pas imputable à la femme; mais toujours l'homme est le plus à plaindre. La femme plus facilement que lui trouve un autre parti.

1213. L'éducation morale des enfants est généralement nulle; on gâte l'enfant bien plus qu'on ne l'éduque; on satisfait trop facilement à ses caprices, ou du moins on ne le corrige guère. Souvent, quand nous reprochons à une mère de ne pas éduquer son enfant, elle nous répond: „Faut-il donc que je le frappe?“

4. La Vie sexuelle.

1214. Le point le plus noir de toute la vie morale du Munyamwezi, c'est certainement son immoralité, bien que les fautes contre nature soient rares, et l'inceste abhorré à l'égal de la sorcellerie. Dans les insultes les plus ordurières, il fait toujours allusion à de tels crimes, et c'en est assez pour mettre en fureur l'insulté.

L'adultère est très fréquent. D'autre part, dès l'âge de 7 à 8 ans, les enfants se livrent continuellement à des actions honteuses. Dès ce bas âge, le garçon a son amante attitrée; *munhya wakwe*, et la fillette son amant: *msumba wakwe*. Cette coutume criminelle serait plus répandue chez les Basumbwa que chez les Birwana: ceux-ci surveillent davantage leurs filles.

Parmi les pratiques immorales, nous rencontrons également la coutume abominable dite: „le tablier des Hottentotes.“ On peut dire que ce désordre existe en tous les pays nègres, excepté là où on pratique la circoncision des femmes. Quel serait le but de cette pratique? Il est difficile de le dire. Selon les uns, elle serait une sorte de marque raciale, ou nationale; un ornement. Selon d'autres, elle serait une préparation au mariage, faute de laquelle la fille ne trouverait point d'époux.

Plus immorale que la précédente est la coutume d'absorber des remèdes pour exciter la sensualité, tant chez l'homme que chez la femme, chez les mariés comme chez les non mariés.

1215. Les crimes contre nature les plus abominables sont, pour les femmes, celui de se rendre stériles: *kwibika*, et celui de se procurer l'avortement: *kuhurumula nda*, *kufunya nda*. Particulièrement chez les Basumbwa, on trouve une proportion formidable de mariages stériles. Souvent aussi on y trouve la pratique du système de l'enfant unique, ou des deux enfants.

Où en est la cause? Le Munyamwezi aime certainement avoir une postérité nombreuse, son plus grand désir est d'avoir beaucoup d'enfants. Il ne faut donc pas chercher d'autre cause que la licence des mœurs chez les petits comme chez les grands. L'indi-

gène le reconnaît lui-même; c'est le motif qui porte les Birwana à surveiller plus sévèrement leurs filles. On la surveille, disent ils, pour l'empêcher de se dessécher, afin que plus tard elle puisse avoir des enfants.

1216. Ce qui contribue encore à la dépopulation du pays, ce sont les maladies dont il est infecté: syphilis, lèpre, etc. Les remèdes absorbés pour provoquer les délectations sensuelles y contribuent également pour une bonne part. La femme ne veut pas devenir mère; mais uniquement se satisfaire. La jeune fille pubère se rend incapable de concevoir; la jeune mère retarde une nouvelle conception. en mâchant certaines herbes.

Entre la naissance d'un enfant et celle du suivant, généralement s'écoule un espace de trois ans. Cependant, si le bébé vient à mourir, sa mère ne tarde pas à redevenir enceinte. Cette femme s'est donc rendue stérile pour un ou deux ans afin de pouvoir allaiter son nourrisson. Cette coutume est absolument générale. En vain voudra-t-on la combattre, si l'on ne relève d'abord l'état moral du Munyamwezi.

Il est à remarquer que dans les régions où l'élevage des bestiaux prospère, où le lait abonde, les enfants sont beaucoup plus nombreux. Cependant, même dans ces contrées les naissances ne se suivent guère de plus près! Là comme ailleurs, la superstition en est la cause: la mère ne cherche pas seulement à s'épargner les peines et embarras de la grossesse, elle veut surtout sauver l'enfant qu'elle allaite. Si elle devenait mère avant le sevrage de son nourrisson *kusira*, ce dernier mourrait infailliblement: ce serait contrevenir à un *mgilo*.

L'allaitement dure deux ou trois ans. Durant ce temps, il faut donc ou bien que la mère s'abstienne de toute relation conjugale avec son mari, ou bien qu'elle se rende incapable de concevoir. Ces deux moyens sont également réprouvés par la saine morale.

Il se rencontre des femmes refusant de se rendre ainsi stériles; dans ce cas, pour donner satisfaction à leurs maris, elles leur proposent ou bien d'épouser une deuxième femme: *kukwa mkwere* ou du moins de se procurer une concubine: *muhala* ou *munhya* pour tout le temps de l'allaitement de leur enfant. Le *mgilo* en question est donc un ferme appui de la polygamie; c'est du moins un grand danger pour la moralité.

1217. Quand, en absence de son mari, une femme devient mère par suite d'adultère, elle prend du remède pour arrêter le

développement du fœtus et par ce moyen cacher sa faute. L'indigène nomme cette pratique: *kupirimya nda*, retourner le ventre. De cette façon, dit-il, l'enfant reste collé contre le dos de sa mère et ne peut plus se développer; cependant il ne meurt pas!

1218. De l'aveu des indigènes eux-mêmes, c'est au pays des Basumbwa que les naissances sont les plus rares. Les hommes l'avouent, en ajoutant: „Nos femmes ne valent rien; elles se rendent stériles.“ C'est une plaie hideuse pour ce pays. Dans un accès de colère, la jeune femme ou fille donnée en mariage à un vieux polygame, prend le remède funeste qui la rendra stérile pour la vie: *Kunwa lwibiko lwa hanahana*. Quand elle a fini „d'avaler la stérilité complète“, elle brise le vase qui a servi à cuire la potion, signifiant ainsi qu'il en est fait de sa fécondité. De plus, elle doit jeter sur une termitière sa ceinture de menstruation: *sembe*, car désormais, elle n'en n'aura plus besoin.

Malgré tout, cette abominable coutume est universellement abhorrée et méprisée: comme du reste les personnes qui la pratiquent. Elle constitue un motif de divorce.

1219. Ajoutons un mot sur la pratique criminelle de l'avortement en vigueur surtout chez les Basumbwa. La cause de ce crime est la rancune de la femme contre son mari; elle veut ainsi s'en venger. C'est encore le désir de rester jeune et belle. Enfin c'est la crainte des charges et peines de la maternité et le désir de jouir plus librement de la vie. Des personnes non mariées cherchent par ce moyen à sauver les apparences de l'honneur et de la vertu.

L'expulsion du fœtus est pratiquée généralement dans les premiers mois de la grossesse; alors l'opération est moins dangereuse, et moins susceptible d'être remarquée.

Avec de telles mœurs, il n'est pas étonnant que la population des pays Basumbwa s'avance à grands pas vers la ruine, la mort. Assurément, il est d'autres facteurs d'un tel désastre: les émigrations, les épidémies, la guerre récente, la mauvaise administration indigène; mais il est indéniable que l'immoralité en soit la cause principale.

Ce sont ordinairement de vieilles mégères qui enseignent les crimes aux jeunes, et les aident à les perpétrer; souvent les mères ou les tantes jouent ce rôle exécrable. Les remèdes employés sont tenus bien secrets, et les vieilles refusent de les livrer. Un

jour, un grand chef indigène promet deux vaches à celle qui les lui révèlerait. Aucune ne se laissa tenter. Les hommes ne savent rien des secrets des femmes.

1220. Le fait suivant est de nature à nous montrer l'existence du mal et ses causes; et il nous prouve qu'il n'est pas de récente apparition. C'est un épisode de l'histoire du fameux *Mirambo mtemi* de *Bulyankulu*.

Ce Napoléon africain, comme on l'a nommé, était toujours en guerre avec les peuplades des pays voisins; il avait donc besoin de nombreux guerriers d'autant que nombreux étaient ceux qui ne rentraient plus en leurs foyers. Alors les femmes se réunirent et tinrent conseil. A l'unanimité, elles résolurent de se rendre stériles, puisque, tous leurs fils mouraient à la guerre: „*Tunwe lwi-biko bakima bona pye, tuleke kubuta bana, ng'oko mwami enkafira bana bitu mw'isumu, bana bakuzya kumalwa ne Bangoni*. Buons toutes le remède de la stérilité, et cessons d'enfanter, car le roi mène tous nos fils à la guerre, où ils succombent, victimes de la lance des Bangoni.“ Or, durant toute l'année qui s'en suivit, une seule femme dans tout le royaume de Mirambo devint mère! Le roi se mit alors en colère et s'écria: „Qu'allons-nous devenir! Pas une femme n'enfanta depuis un an! Qui donc fera la guerre, cultivera les champs, travaillera dans la forêt?“ A son tour, il usa de ruse. Il fit donner ordre à toutes les femmes de venir travailler pour lui. Au cours de ces travaux, il remarque une esclave devenue enceinte; il la fit appeler et lui dit: „*Mayo, uzye kaya, utakatumama milimu zitu zye kigosha ng'oko obene winene ng'uli mukima mu abone bakima bona; hamwi ulabute mwana mugosha, alabe murugaruga wane mw'isumn; olo wabuta mukima, alabe mgoli wane*. Petite mère, retourne chez toi: ce n'est pas ton affaire de prendre part aux travaux qui sont réservés aux hommes; de toutes les femmes ici présentes, tu es la seule vraie femme; peut-être mettras-tu au monde un garçon: j'en ferai un soldat pour me suivre à la guerre; si tu mets au monde une fille, je la ferai reine.“

La ruse réussit! Dès que les autres femmes eurent appris la décision royale, elles se dirent les unes aux autres: prenons des remèdes pour annuler l'effet des premiers: nous enfanterons de nouveau et serons dispensées des corvées royales. Quelque temps plus tard, le roi remarquant que d'autres femmes étaient devenues mères, il retira son ordre.

Cette histoire ne serait-elle pas authentique, elle prouverait cependant l'immense proportion que cel mal a prise chez les Basumbwa. Aussi les Birwana ne se risquent guère à chercher leurs épouses de ce côté; ils les choisissent, de préférence, dans leur propre pays, afin d'être plus assurés d'avoir une postérité.

Les Basumbwa sont bien l'une des peuplades les plus efféminées de l'Afrique. Leurs diverses coutumes appuient cette affirmation. Il ne sont pas forts agriculteurs; ils préfèrent gagner leur vie en faisant le commerce. La loi des huit heures de travail par jour déborde encore leurs aspirations: ils se contentent de beaucoup moins, surtout pendant la saison sèche.

1221. Pour finir ce chapitre, disons un mot du chanvre, employé comme narcotique: *kubeha njemu*. Une fois que le Munyamwezi a goûté de ce fruit défendu, il ne peut plus s'en passer, il va jusqu'à ruiner son système nerveux. Le fumeur de chanvre est capable de tous les mauvais coups; peu à peu, il perd toute énergie pour réprimer ses passions. L'indigène lui-même le définit: un vaurien *mhuganu*.

La pipe en terre cuite, utilisé pour fumer le chanvre, *nungu ya njemu*, est placée sur une courge vide *isuha lya njemu*, remplie d'eau. Dans la pipe, on introduit d'abord une petite pierre, sur laquelle on dépose les grains de chanvre. On recouvre ces grains de quelques petits morceaux de silex *mabuye*; enfin, par dessus le tout, des charbons ardents. Le fumeur applique l'orifice de la courge contre les lèvres et il aspire fortement. La fumée traverse l'eau avant d'arriver à sa bouche.

Chacun cultive le chanvre dont il aura besoin pour son usage.

5. Conclusion.

1222. De tout ce que nous venons de dire, il ressort que la moralité du Munyamwezi n'est nullement en rapport avec la connaissance si claire dont il jouit, de ses obligations morales. Si donc on veut le sauver de la ruine qui le menace, il faut, combattre, avec prudence et charité, ses coutumes pernicieuses.

Index.

Index.

	pag.		pag.
A.		<i>Baha</i>	100, 302
achat	515	<i>Bahima</i>	204
— des femmes	355—361	bain magique	232
accouchement	452	— rituel	140, 200, 216
administration	16	— de vapeur	290
adoption	436, 437	<i>Bakamba</i>	322
adultère	251, 410, 508, 537, 538	<i>Bakangwe [Karagwe]</i>	205
— réparation d'un	251	<i>Bakimbu</i>	10
agriculture	131	<i>Bakindiga</i>	129
aliment	343—345	<i>Bakonongo</i>	10
<i>Alimi</i>	8, 31	<i>Bakoransi [Kiziba]</i>	205
allaitement	453, 463, 538	<i>Balega</i>	451
âmes, arrêt des	50	<i>Banakiya</i>	8
— caractère des	48	<i>Bana—Mweri</i>	90
âme, idée de	47	<i>Bangoni</i>	68
— nom de	47	<i>Ban—Iramba</i>	222
ameublement	334—338	<i>Ban' Iramba</i>	355, 486
amulettes	101, 272, 284, 285	<i>Banya—Turu</i>	222, 264, 299
anéantissement du pays de		<i>Barundi</i>	265
<i>Wamala</i>	205, 206	<i>Basagali</i>	114, 321
animal consacré	93, 94	<i>Basambiro</i>	68
ancêtres v. culte les ancêtres	86	<i>Basambo [Mpororo]</i>	204
anneau de peau	152, 156	<i>Ba—Sandawi</i>	222
Arabes	440, 442, 446, 513, 519, 521	<i>Basangu</i>	222
arbre-roi	218	<i>Bassongo</i>	320, 321
armes	338	<i>Baseïgi [Nkole, Karagwe]</i>	204
Aruspices coupeurs de poules 217—222		<i>Basukuma</i>	8, 10, 149, 171, 321
augure	129, 138, 156	<i>Basumbwa</i> 7, 10, 31, 67, 112, 128, 147,	
autorité	534—535	149, 151, 152, 154, 157, 162, 231,	
— souveraine, origine de l'autorité		233, 264, 267, 302, 350, 358, 390,	
souveraine des rois	318, 319	406, 417, 469, 488, 493, 494, 495,	
avortement	530, 537—539, 540	501, 534, 540, 542	
B.		<i>Baswahili</i>	513
<i>Bachaba [Karagwe]</i>	205	<i>Bataturu</i>	516
<i>Badakama</i>	8, 10, 256	<i>Batüssi</i> 6, 90, 109, 112, 202, 355, 516	
<i>Bafyoma</i>	10	Baumann	4, 10
<i>Bagabo [Mpororo]</i>	205	bénédiction	145
<i>Bagala [Karagwe]</i>	205	— de la femme divorcée par le	
<i>Bagaraganca</i>	10	mari	432
<i>Bagogo</i>	81, 222, 355	beurre	97, 128, 271, 181, 201, 216
		bière 66, 98, 127, 162, 163, 246, 248, 536,	

	pag.
bière première	265, 268
bijoux (demi-lune)	3
<i>Birwana</i> 7, 31, 109, 113, 114, 147, 150, 151, 152, 154, 157, 159, 162, 171, 182, 264, 266, 271, 321, 324, 350, 358, 406, 417, 421, 432, 433, 469, 489, 494, 495, 501, 536, 538, 539	
boa constrictor	83
— le grand' père du genre humain	86
bouc comme victime	286
bracelet	99
brigands	239—241
<i>Budakama</i>	82
Büchner	525, 526
<i>Buha</i>	6
<i>Bukanga</i>	6
Burton	314, 315, 525, 526, 530
<i>Bushirombo</i>	6, 150, 264

C.

calebasse	118
calendrier	131
canis pictus	92
cercle des femmes	468
— des hommes	468
champs, bénédiction	268—269
chant de noce	422
chanvre, employé narcotique	541, 542
chasteté	531, 532
chefs de provinces	504, 505, 506
chemins	14
chèvre	248, 249, 251
chien	100, 130
chrétiens	222
circoncision des femmes et des hommes	222
climat	15
cognée	337
commandements (société secrète)	217
commerce	515
communion	213
condiment	344
consanguinité	351—354
consecration des objets inanités	102, 103
continence après la naissance d'un enfant	433, 434, 463, 538

	pag.
coq	260
coq rouge	218, 219, 267
corde ombilicale	459
— de jumeaux	465
corne magique 183, 184, 194, 201, 262	
corporations	179
Corporations de magiciens: voyez sociétés secrètes	186—189
Corporation des matrones	222—223
couche nuptiale	425
couleur blanche	115
— des animaux consacrés	94
couleurs, symbolisme des	234
création	318
couronnement des rois	498—502
criminels	444
croisement de chemins 109, 144, 160 161, 249, 266	
cruche à offrandes	123, 124
cuisine	342—345
culte des ancêtres . 43—51, 167, 187, 314, 315, 322, 433, 525, 528	
— familial	134
— du serpent	85
cultuels, actes	134—136

D.

damier	338
danses	188, 189, 201, 232
danse des sorciers	226
débauches à l'occasion de noce	424, 425
demeure, construction d'une	147
démons	184
dentition	464
deuil	484—486
Dieu	316, 460, 529
— créateur	318, 526—528
— (<i>Liwelelo</i>)	5
— image de	33
— jugement de	228—230
— nom du . 26, 29, 30, 31, 32, 257	
— obligations envers	528—529
— vénération pour	39—42
— comme père d'une femme mythique	469
divinité	26, 27, 28, 528
— vénération et adoration de la 165	

	pag.
divorce	428—432, 536
domicile nouveau	257
dortoir pour les filles	334, 478
— pour les garçons	334, 478
dot	364, 365, 375, 401, 404, 405, 409, 411, 412, 413, 417, 421
— fixation de la	372—374, 421
— restitution de la	411, 412, 413, 416, 430—432
droit	99, 100
droits du père sur les enfants	404, 407, 431
droit de faire des contrats	515, 516
— de guerre	518—521
— d'héritage	517
— maternelle	517
— de propriété	513—515
— d'un roi	513
dualisme	28
duel	509

E.

éducation des enfants	468, 469, 474—478, 530, 536
effusion du sang	509, 511
élection des rois	495—497, 501
éléphantiasis	297, 483
élevage des bestiaux	516, 538
enfantement	452
enfants	270—271, 455—478
enfants, pleurs anormaux	283
enfants, cérémonie de la première sortie	459—462
— jumeaux	465, 466
enfant voué à Dien	460, 461
enfants des esclaves	441, 442
enfant, position de	537—538
enlèvement	402, 418, 419
enterrement	481—483
— des jumeaux	466, 467
— des rois	487—489
entremetteurs 365—374, 419, 420—422	
épilepsie	254
esclavage	521
— domestique	440—446
esclaves, situation des	440—442
— de la cour royale	443, 444

	pag.
esclave comme cadeau de noce	423
esclaves, enterrement des	483
estomac, contenu de	266
état	313, 320, 529
Etat	529—530
— obligations envers	529—530
étouffement de la victime	151, 159
exécution de personnes à la mort d'un roi	530
exogamie	58, 71, 78, 315, 316, 355
exorcisme	253—256

F.

faiseur de pluies	149, 263, 264
famille	313, 340, 341, 535, 536
— chef de	340, 529, 535, 536
— obligations envers	530—531
familles régnantes	320—322
famine	445, 510, 515
femme, position de la	341, 342, 535, 536, 537—538
fer	14
festin des entremetteurs chez la fiancée	368—371
— des entremetteurs chez le fiancé	371, 372
fétiches	118
feu, épreuve par le	229—233
— „frotter“ du	258
— nouveau	258, 265—268
— sacré	139, 265
fiançailles	365—371, 420—421
— entremetteurs	365—373, 419—422
filles mères	405, 407—409
Fils de la Lune	201, 241, 336, 346, 428
Fonck	26
forces magiques	235, 241
foudre	483
framboisie	292
frénésie	297

G.

gage (mise en) d'une fille	409—411
— pour cause de famine	410
— à cause d'une dette	410
— d'un adultère	410

- | | pag. | | pag. |
|--|--------------------|--|---|
| gardien de troupeaux | 516 | jeux des enfants | 478 |
| gauche | 98, 99 | jumeaux | 83, 109, 119, 131, 223, 427, 465—467 |
| grossesse | 60, 61, 449—451 | — enterrement de | 244 |
| — d'une fille | 407—409 | — naissance de | 223 |
| guerre | 518—521 | — d'un père royal | 467 |
| | | — sages-femmes de | 223 |
| H. | | justice | 66, 505—511, 532, 533, 534 |
| hache, symbol de l'homme viril | 219 | K. | |
| haute trahison | 443 | <i>Kilwa</i> | 5 |
| héritage | 517 | <i>Kirumbi</i> | 3 |
| hibou, prophète de malheurs | 232 | L. | |
| histoire | 4—10 | lance | 211, 214, 215 |
| hommes-lions | 241—245 | langue secrète | 215 |
| hospitalité | 531 | légendes | 451, 469—474 |
| hutte des esprits | 108 | lèpre | 55, 68, 294—296, 429, 483 |
| — matériaux pour la construction | | lévirat | 411—415 |
| de la | 110 | libation | 83, 127, 142 |
| — ronde | 108, 328—331 | — aux ancêtres | 284, 394, 460 |
| — de sacrifice, la construction du | 111 | — de la première bière | 143 |
| hypnose | 186, 215 | Likube | 483, 528 |
| I. | | lion, les cérémonies autour du | 88—90 |
| idoles | 118 | lit | 335, 336 |
| immolation d'un enfant | 212 | Livingstone | 3, 6 |
| immortalité, des premiers | | Lopez Duarte | 4 |
| hommes | 316—318 | lune | 219 |
| inauguration de la maison | 332, 333 | — et épilepsie | 254 |
| inceste | 532, 536 | — nouvelle | 131, 139, 156 |
| individus, obligations envers les | | M. | |
| 531—533 | | Magengati | 114 |
| infanticide | 279 | magicien, voyez aussi sorcier | 133, 169—180, 306—309, 422, 449, 450, 453, 454, 455, 456, 480, 464, 484—486, 496, 506, 507, 511 |
| initiations de charmeurs de ser- | | — pour la pluie | 187 |
| pents | 190, 191 | magie blanche | 276—285 |
| initiations de chasseurs de | | — définition de la | 168—169 |
| sorcières | 237 | — noire | 187, 223, 298—309 |
| initiation de la fiancée | 418 | — pour la pluie | 170 |
| — des nouveaux-nés | 459—462 | — pour le temps | 170 |
| — des rois | 496—497 | maïs | 147, 148 |
| insignes | 87, 216, 237 | maison | 324—334 |
| — des sociétés secrètes | 210 | — emplacement de la | 325, 326 |
| — royaux | 487, 494, 497, 498 | — construction de la | 326—332 |
| instruments pour les aruspices | 218 | | |
| ivrognerie | 536 | | |
| J. | | | |
| jalousie | 429 | | |
| jeu de baguettes | 185 | | |

	pag.
maladies	227, 286—297, 479
— mystérieuses et leur traitement	276—285
malédiction	246—247, 251
— annulation d'une	246
maléfice	301—309
mariage	348—428
— généralités	348—351
— par achat	355—361
— demande en	361—365, 420, 421
— empêchements de	354, 355
— âge du mariage	350, 401
— d'enfants	350, 417, 418
— avec une parente	419
— instabilité	349
— contrat du	375—381
— bière des bouchées	392, 393
— bière des semences	393, 394
— bière de la chasse au serpent	394, 395
— prix de l'extradition	395—398
— réception de la bru chez ses beaux-parents	398—400, 424—426
— poignée de mains	391, 392, 428
— transformation d'un mariage par rapt en un mariage par dot	404, 405
— sans dot	419, 430
— des orphelins	437
— par rapt	355, 357—361, 400—406, 418, 419
— opposition des parents de la femme	403
— festin de réconciliation	403
— des esclaves	441, 446
— empêchement de mariage	412, 439
médecine	67, 68
Melinde	5
mensonge	535
menstrues, premières	478
mentalité du nègre	220, 228, 238
métamorphosés des ancêtres	92
— d'un roi	82
meurtre	252, 509, 511, 512, 535
— réparation d'un	252
Misamba	43
mois	131

	pag.
Mombasa	5
monarchie	493
monde autre	38, 39
monogamie	433, 434
monstre cent têtes	469—474
montagnes de la Lune	3
morale	525—532
moralité	532—541
mort 37, 38, 49, 50, 227, 479, 480, 483, 484	
— de l'épouse	415—417
— du mari	412—415
— d'une femme d'un polygame	436
— du roi	265, 487—489
— expulsion de la	484, 485
mortalité parmi les enfants	463
<i>Mulungu</i>	31
<i>Muungu</i>	26
<i>Mzimu</i>	43

N.

naissance	225, 452—459
— de jumeaux	465
<i>Ndala</i>	68
noce	375—391, 421—427
— bain des jeunes mariés 383, 384, 386, 389, 425	
— bain de soleil	389
— cadeaux de	377, 389, 390, 423, 426
— bénédiction des parents aux époux 386 389, 427, 428	
— corbeille nuptiale	389, 390, 431
— déglutition de la bouchée 379, 381, 382	
— repas de nocce	383
— représentation de scènes de la vie familiale	384—386
— la fiancée est cachée	422
noces de la nuit	401
nom	455—457
— imposition d'un	79, 141, 455—457
— du parente	71, 72
— des sociétés secrètes	187, 188
nourriture	343—346
nudité	222, 225, 238

	pag.		pag.
O.			
Offrandes de nourriture . . .	146—149	présages	274—275, 326
onguent de la haine	303	prière	40—42, 142, 147, 152, 157
oracle	67, 94, 180—186, 518	prince 493, 494, 502, 503, 504, 510, 520	
— augural	227	privileges des nobles	66
— de l'entraille	151, 159	prix du sang	404, 441, 512
— de la poule	220	— de l'enlèvement	403, 431
oreiller	336	probité	535—537
organisation sociale	493—495	punitons	507—511
ornement	19	purification	303
orphelin	436, 437	— magique	281
outils	337, 338	— des reliques d'un défunt 413—414, 415	
		— des seins	453
P.			
pacte du sang	437—440	R.	
— entre personnes de sexe différent		rachat d'un esclave	445
434, 440		— d'une fille donnée en gage	410
parenté	72—74	rapt des femmes 355, 357—361, 400—406	
— du sang	314	rate, maladie de la	297
parlementaires	518, 519	reclusion de la fiancée	417, 418
patriarche	340	récolte	131
peine de mort	510, 511	— culte	65
Perses	417	— première	146
personnes cultuels	136	— du sorgho	268
peste bovine	516	redevances en nature pour le roi 514	
philtre	277, 278	— en travail pour le roi	515
pierre pour le sacrifice	124	reine régnante	495, 497
pioche	337	relations matrimoniales	433, 434
plantes médicinales	178	— interrompues pendant	
pluies, commencement des	132	l'allaitement	463, 538
points cardinaux 158, 162, 164, 219, 259		— illicites avant le mariage 401,	
poisons-contre pour morsure du		407—409	
serpent	191, 192, 198	reliques	125, 126
polissage des dents	20	remariage du veuf	416, 417
politesse	474—477, 530	— de la veuve	412—415
polygamie	432—436	remèdes	68, 183, 286—297
— causes de la	433, 434	— magiques 87, 169, 185, 187, 224,	
Portugais	4	225, 232, 239, 240, 242, 272,	
possession	253—256	276—285, 498	
— symptômes de la	254—256	remède pour faire la pluie . 263—264	
pot magique	261—262, 263, 264	remèdes préservatifs	257—261
poterie	124	— contre la sterilité	449, 450
poudres magiques 219, 244, 257	261	renaissance	211
poule	260	repas	345, 346
poulet blanc	249	— rituel	213, 258
prémices	98, 127, 148	rêve	49
premier-né	517	rhumatisme	289
		ricin, les fenilles de	144

	pag.
rixé	509, 535
roi 444, 445, 483, 493—503, 506, 507, 513, 514, 518—521, 529	
— mort et enterrement des rois 487—489	
— le premier	319
— nouveau	266
— strangulation du	530
— tribunal du	231
royaume 314, 318, 320, 321, 322, 493, 494, 504, 513	
— -mère	493—494, 497, 503
<i>Ruhinda</i>	6
rupture du mariage 403, 411, 428—432	
— du pacte du sang	439

S.

sacerdoce	133—140
sacrifice	40, 127—130
sacrifice d'un bouc	213
— femme et le	114
sacrifices pour les ancêtres . 164, 165	
sacrifice expiatoire	280, 281
sacrifices humains 298—301, 487, 488, 502, 520, 529	
sacrifice pour la guerre	519
sacrifices pour la pluie	128
— sacrifices sanglants 109, 126, 153—159, 258	
— votifs	159—163
saliculture	15
salut	302
— du roi	83
— pour le serpent	85
salutations familiales	71—77
salutation formules de	477
scarification	288
sécheresse	83
sectes secrètes	298, 529
séduction d'une fille	507, 508
semailles	66
semence	131
sépulture	202, 227, 481, 482
serment	248
—, annulation d'un	248—251
serpent et l'ancêtre	85
—, excrément d'un	83

	pag.
serpent boa, excrément du	316
— figure du	198
— métamorphose	80, 81, 82
serpents, noms des	191—193
— prendre des	201
— la rencontre d'un	84
sevrage	464, 468
siège de l'âme	48
signe de croix	259
sociétés secrètes	186—189
société secrète, réception dans la 209, 210	
soins des dents	20
soleil	28, 35
sorcellerie	429, 443
sorciers	223—233, 482, 517
sorcière	223—233, 252, 480
<i>sorgho</i>	127, 144, 267
sources	259, 260
souverain	318—322, 493—503
sterilité	429, 449, 482
— provoquée	429, 463, 510, 537—540
succession	488, 493—497, 501, 517
syphilis	296, 429, 537

T.

tabac	338
tablier des Hottentotes	538
tabou de l'antilope	59
— du pot à cuire	59
— de la vache	59
tabous des <i>Bushirombo</i>	55
— collectifs	60—67
— de familles	54
— idée du	52
— individuels	53—60
— et lèpre	55, 58
— de la mère	55
— l'origine des	67—69
— et la parenté	58
— des rois	501
— et totem	57
— transgression d'un 57, 59, 60, 66	
tabouret	336, 337
talismans	185, 261

	pag.
tambour	338, 488, 499, 502
tatouage	20, 219—220, 236, 240
tatouages magiques	199, 234, 237, 263
taureau noire	150, 266
thérapeutique magique	187
— naturelle	286—297
tombe	481, 482, 487—489
— royal	82, 113, 128, 138, 149—153
tortures	200
totems	194, 198, 213, 314, 315, 498, 510
— animaux	86, 87
— consécration du	95—100
— définition du	70
— isme	70—71
— idée du	71
— et empêchement de mariage	78
— de la famille	75
— de la famille royale	80
— inanimés	100—104
— d'une personne en particulier	189
— transgression du	80
trahison, haute	443
tribu	314—323
tribunaux	505—511, 533, 534
trophée-totem	91, 512
troupeaux	516
tsé-tsé	516
Turu	8

U.

union magique	213
Ustensiles culturels	115, 116, 117, 118
— pour l'oracle	181, 182

V.

vaccination	293
vendetta	511, 512
vengeance magique	301—303
vengeance du sang	306, 404, 409, 438, 441, 511, 512
ventes	515
ventouse	288
vérité	535—537
vérole	293, 483
vestale	138—140
vêtement	346, 347
veuve	405, 412, 415
victime	128
vie future	49—51
— sexuelle	538—542
village	324, 325
virginité	401, 425, 531, 532
voeu	159, 160
vol, voleur	507, 509, 534, 536
— de profession	239, 241
vomitifs	193
votives	144

W.

Wataturu	321
--------------------	-----

Appendice

Tables des illustrations.



1. L'intérieur d'un village chez les Banyamwezi.



2. Rochers.



3. Village en forme de Tembe. c. à. d. avec les habitations en forme rectangulaire et le toit recouvert d'argile battue.



4. Allée de Manguiers.



5. Un Village en forme de tembe (toit couvert de terre) et joueurs de
l'ipango ou tric-trac indigène.



6. Ikulu. Village du *mtemi* (roi).



7. Une famille chez les Banyamwezi.



8. Types de femmes Banyamwezi.



9. Femme munyamwezi avec son enfant.



10. Femme Munyamwezi.



11. Homme atteint de l'éléphantiasis.



12. Devant un tembe — un vieillard qu'on dit centenaire.



13. Une femme *mun'iramba*.



14. Femmes *Ban' Ilamba*.



15. Femmes *Ban' Iramba*.



16. *Ban' Ilamba* devant un jacquier.



17. *Ban' Ilamba* dans leur village.



18. Grand' mère portant la calebasse de son petit fils.
(*Kulwa*) au cou.



19. Femmes avec des enfants qui portent les *Mihambo*
(espèce de collier avec coquillages).



20. Costumes de Bashwezi.



21. Groupe de Bashwezi.



22. Enfant ayant un *Ikundi*.



23. Enfant malheureux.



24. Hutte ronde en construction.



25. La pose de la charpente du toit (hutte ronde),



26. Hutte ronde en construction.



27. Charpente de hutte ronde.



28. Maison en construction. Pose de la paille.



29. Hutte avec couloir circulaire.



30. Tembe en construction.



31. Tembe ou Maison avec toit en terre en construction.



32. Tembe, maison avec toit en terre.



33. Hutte rectangulaire (*Ibanda*) en construction.



34. Bananeraie.



35. Travaux des champs. — Cultivation du millet.



36. Plante qui produit les calebasses.



37. Tas de millet sur l'aire, prêt pour le battage.



38. Battage du millet.



39. Après la récolte du maïs. Les épis sont entassés sur de hauts poteaux reliés ensemble.



40. Hutte ronde et tas de paille. — Femmes qui vannent le grain.



41. Femmes en train de piler le maïs.



42. Grand rocher qui servait autrefois de meule.
(*Manhe.*)



43. Forgerons.



44. Forgerons.



45. Soufflets dont se servent les forgerons.



46. Femmes qui retournent de la fontaine avec les cruches d'eau sur la tête.



47. Préparation de la bière (*Walwa*).



48. Filtrage de la bière (*warwa*).



49. Vannières.



50. Munyamwezi. Vannier.



51. Après la récolte du miel des ruches suspendues à un arbre.



52. Troupeau de zébus.



53. Femme Munyamwezi en train de ramasser des fourmis blanches.



54. Hutte en branchages pour prendre les fourmis blanches.



55 (56). Lits indigènes.



57. Les nouveaux mariés. Le jour des noces.



58. Cérémonies des noces: L'onction de la fiancée.



59. Cérémonies pendant les noces. Construction d'une hutte en branchages.



60. Danse des noces.



61. Réjouissances à l'occasion des Tnoces.



62. Danse de Bayeye.



63. Danse de Bapuba.



64. Danseurs Mgago.



65. Danse de baswezi.



66. Danseur des Bagwada.



67. Danse des Bapuba.



68. Hutte sacrée (*Kigabiro*) et ustensiles pour le culte.



69. Cérémonies pour les libations, et onction d'eau lustrale (*lwanga*).



70. Huttes sacrées (*Shigabiro* et *Kagonde*) des Baswezi.



71. Huttes sacrées (*Shigabiro*) et offrandes aux ancêtres.



72. *Shigabiro* ou pieus et huttes en honneur des ancêtres.



73. Devant les huttes sacrées (*Shigabiro*) cérémonie des Libations.



74. Entre deux *shigabiro*. — Une mère qui revêt son enfant d'une *Shita*.



75. Tabourets et calabasses sacrées (*mafinga*).



76. Offrandes devant la hutte sacrée (*Kigabiro*).



77. Mashigo. Tombeaux royaux.



78. Devant les Mashigo ou tombes royales.



79. Huttes en l'honneur des ancêtres, calebasses sacrées. (Kigabiro, Nfinga)
et racines médicinales.



80. Mafinga et Shigabiro c. à. d. calebasses sacrées et huttes en l'honneur
des ancêtres.



81. Homme oint de Lwanga (eau lustrale).



82. Ifinga à double bouche et ngabilo.



83. Sacrifice: 1. Bénédiction de la victime.



84. Sacrifice: 2. Invocation de la divinité.



85. Sacrifice: 3. Le sacrificateur marche sur la victime.



86. Sacrifice: 4. Examen des entrailles.



87. Sacrifice: 5. La victime est divisée.



88. Sacrifice: 6. Préparation du repas.



89. Dépôt de remèdes d'un Mfumu (magicien).



90. Mfumu, magicien des *Migabo*.



91. Mfumu (magicien) devant sa maison.



92. Magicien devant la hutte sacrée (*shigabiro*).



93. Magicien dans tout l'attirail de ses fonctions pendant la consultation.



94. Huttes sacrées chez un magicien.



95. Ustensiles de magiciens qui se servent du *nhalabiro* (récipient).



96. Mfumu et Msagula. Magicien et son aide.



97. *Ban' Ilamba*, magicien, faiseur de pluie.



98. Magiciens qui se servent du Kalondo.



99. Magicien de la *kasanda*.



100. Magicien qui se sert du *mhe* (plat en bois).



101. Lyangombe des Baswezi (male et femelle).



102. Instrument à cordes.



103. Danse d'initiation des *bafumu* (magiciens).



104. Initiation chez les Baswezi.

338091

43573

DT
443
B6

Bösch, Fr.

... Les Banyamwezi, peuple de l'Afrique orientale, par le
rév. p. Fr. Bösch ... Münster i. W., Aschendorff, 1930.

xi, 552 p., 1 l. plates. 25^{cm}. (On cover: ... Bibliothèque-Anthropos-
ethnologique ... t. III, 2. fasc.)

Series title in different form at head of t.-p.

I. Nyamwezi. I. Title. II. Series: Anthropos,
ethnologische Bibliothek, Bd. 3, Heft 2.

Library of Congress

GN1.A72 bd. 3, hft. 2

CCSC/ej

338091

